This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WISSENSCHAFT UND HYPOTHESE
XV

MAX FRISCHEISEN-KÖHLER

WISSENSCHAFT UND WIRKLICHKEIT

B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

YC 22495

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Wissenschaft und Hypothese

Sammlung von Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Wissenschaften mit besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Methoden, ihrer Endziele und Anwendungen.

I. Band: **Wissenschaft und Hypothese.** Von Henri Poincaré-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München. 2. Aufl. 1906. Geb. ℳ 4.80.

Behandelt in den Hauptstücken: Zahl und Größe, Raum, Kraft, Natur, Mathematik, Geometrie, Mechanik und einige Kapitel der Physik. Zahlreiche Anmerkungen kommen dem allgemeinen Verständnis entgegen und geben wertvolle literarische Angaben zu weiterem Studium.

II. Band: **Der Wert der Wissenschaft.** Von Henri Poincaré-Paris. Deutsch von E. und H. Weber-Straßburg. Mit einem Bildnis des Verfassers. 2. Aufl. 1910. Geb. ℳ 3.60.

Der geistvolle Verfasser gibt einen Überblick über den heutigen Standpunkt der Wissenschaft und über ihre allmähliche Entwicklung und ihre künftigen Fortschritte. Das Werk ist für den Gelehrten zweifellos von größtem Interesse; durch seine zahlreichen Beispiele und Erläuterungen wird es aber auch jedem modernen Gebildeten zugänglich gemacht.

III. Band: **Mythenbildung und Erkenntnis.** Eine Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie. Von G. F. Lipps-Leipzig. 1907. Geb. ℳ 5.—

Der Verfasser zeigt, daß erst durch die Widersprüche, die mit dem naiven, zur Mythenbildung führenden Verhalten unvermeidlich verknüpft sind, der Mensch auf die Tatsache aufmerksam wird, daß sein Denken die Quelle der Erkenntnis ist. Die Entwicklung der kritischen Weltbetrachtung stellt die Geschichte der Philosophie dar.

IV. Band: **Die nichteuklidische Geometrie.** Historisch-kritische Darstellung ihrer Entwicklung. Von R. Bonola-Pavia. Deutsch von H. Liebmann-München. 1908. Geb. ℳ 5.—

Will Ziele und Methoden der nichteuklidischen Geometrie auch denen verständlich machen, die mit nur elementaren mathematischen Vorkenntnissen ausgestattet sind.

V. Band: **Ebbe und Flut sowie verwandte Erscheinungen im Sonnensystem.** Von G. H. Darwin-Cambridge. Deutsch von A. Pockels. 2. Aufl. 52 Illustr. 1911. Geb. ℳ 8.—

Nach einer Übersicht über die Erscheinungen der Ebbe und Flut, der Seeschwankungen, der besonderen Flutphänomene sowie der Beobachtungsmethoden werden in sehr anschaulicher, durch Figuren erläuterter Weise die fluterzeugenden Kräfte, die Theorien der Gezeiten sowie die Herstellung von Gezeitentafeln erklärt.

VI. Band: **Das Prinzip der Erhaltung der Energie.** Von Max Planck-Berlin. 2. Auflage. 1908. Geb. ℳ 6.—

Behandelt: die historische Entwicklung des Prinzips von seinen Uranfängen bis zu seiner allgemeinen Durchführung in den Arbeiten von Mayer, Joule, Helmholtz, Clausius, Thomson; die allgemeine Definition des Energiebegriffs, die Formulierung des Erhaltungsprinzips nebst einer Übersicht und Kritik über die versuchten Beweise; schließlich die Darlegung, wie man durch Anwendung des Prinzips zu einer einheitlichen Übersicht über die Gesetze der gesamten Erscheinungswelt gelangt.

VII. Band: **Grundlagen der Geometrie.** Von D. Hilbert-Göttingen. 3. Auflage. 1909. Geb. ℳ 6.—

Ein Versuch, für die Geometrie ein vollständiges und möglichst einfaches System von Axiomen aufzustellen und aus denselben die wichtigsten geometrischen Sätze in der Weise abzuleiten, daß dabei die Bedeutung der verschiedenen Axiomgruppen und die Tragweite der aus den einzelnen Axiomen zu ziehenden Folgerungen möglichst klar zutage tritt.

VIII. Band: **Geschichte der Psychologie.** Von O. Klemm-Leipzig. 1911. Geb. ℳ 8.—

Eine Darstellung der Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, die zugleich den Wert der Probleme der modernen Psychologie aufzeigt, und so ein sachliches Eindringen in diese Probleme vorbereitet.

IX. Band: **Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart.** Von P. Volkmann-Königsberg i. P. 2. Auflage. 1910. Geb. ℳ 6.—

Die sichtliche Zunahme der erkenntnistheoretischen Interessen auf allen Gebieten der Naturwissenschaften veranlaßt den Verfasser, seine späteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen in die Grundzüge einzuarbeiten und damit eine weitere Durcharbeitung des gesamten für ihn in Betracht kommenden Gegenstandes zu versuchen.

X. Band: **Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit.** Von É. Boutroux-Paris. Deutsch von E. Weber-Straßburg i. E. 1910. Geb. ℳ 6.—

Die Frage nach den Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion ist ein Problem, mit dem sich wohl jeder denkende Mensch schon beschäftigt hat. Boutroux zeigt uns in klarer und anschaulicher Weise die Ideen einiger der größten Denker über diesen Punkt. Er übt aber auch strenge Kritik und verhehlt uns nicht alle die Schwierigkeiten und Einwendungen, die sich gegen jedes dieser Systeme erheben lassen.

XI. Band: **Probleme d. Wissenschaft.** Von F. Enriques-Bologna. Deutsch von K. Grelling-Göttingen. 2 Teile. 1910.

I. Teil: **Wirklichkeit und Logik.** Geb. ℳ 4.—
II. — **Die Grundbegriffe der Wissenschaft.** Geb. ℳ 5.—

Der Verfasser entwickelt durch eine gründliche Analyse der Fragen der Logik und Psychologie eine neue Theorie der Erkenntnis, dabei die verschiedenen Zweige der Wissenschaft, von der Mathematik, der Mechanik, der Physik, der Chemie bis zur Biologie, der Wirtschaftslehre und der Geschichte usw. berührend.

XII. Band: **Die log. Grundlagen d. exakten Wissenschaften.** Von P. Natorp-Marburg. 1910. Geb. ℳ 6.60.

Das Buch, das gleichsam eine nach modernen Begriffen reformierte „Kritik der reinen Vernunft" darstellt, versucht eine in den Hauptzügen vollständige, geschlossene Philosophie der exakten Wissenschaften zu bieten, wobei ein strenger Systemzusammenhang, der von den logischen durch die mathematischen zu den mechanischen Prinzipien und damit zu denen der gesamten Physik herabreicht, angestrebt ist.

XIII. Band: **Pflanzengeographische Wandlungen der deutschen Landschaft.** Von H. Hausrath-Karlsruhe. 1911. Geb. ℳ 5.—

Das Aussehen der deutschen Landschaft hat im Laufe der Zeiten große Änderungen zum Teil unter dem Einfluß des Menschen erfahren. Ebenfalls bildet die künftige Gestaltung dieser Verhältnisse, die zweckmäßige Verteilung von Wald und Feld, die Nutzbarmachung der Heiden und Moore eine viel erörterte Frage. Ausgehend von den natürlichen Bedingungen der Vegetationsformen sucht der Verfasser diese Fragen aufzuklären, indem er vom Ende der Eiszeiten an dem Wechsel in der Verteilung und in dem Zustand von Wald, Feld, Wiese und Moor nachgeht und seine wahrscheinlichen Gründe feststellt.

XIV. Band: **Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus.** Historisch-kritisch dargestellt von J. Petzoldt-Charlottenburg. 2., vermehrte Aufl. 1911. Geb. ℳ 3.—

Vom Standpunkte des relativistischen Positivismus sucht der Verfasser auf neuen Wegen und zum Teil mit neuen Hilfsmitteln die Geschichte der Philosophie als eine sinnvolle Geschichte eines vorwissenschaftlichen, ursprünglich unvermeidlich gewesenen Irrtums des menschlichen Denkens verständlich zu machen. Auf Grund der von Schuppe, Mach und Avenarius vertretenen Anschauungen wird dieser Irrtum Schritt für Schritt verfolgt und endlich vollständig aufgelöst.

XV. Band: **Wissenschaft und Wirklichkeit.** Von M. Frischeisen-Köhler-Berlin. 1912. Geb.

Das Buch, das aus umfassendern Studien über die philosophischen Grundlagen der Natur- und Geisteswissenschaften hervorgegangen ist, gibt eine neue Grundlage des kritischen Realismus.

In Vorbereitung bzw. unter der Presse* (genaue Fassung der Titel vorbehalten):

Anthropologie und Rassenkunde. Von E. v. Baelz-Stuttgart.
Objektive Psychologie. Von W. v. Bechterew-St. Petersburg. Deutsch von R. Golant-St. Petersburg.
Prinzipien der vergleichenden Anatomie. Von H. Braus-Heidelberg.
Die Erde als Wohnsitz des Menschen. Von K. Dove-Berlin.
Das Gesellschafts- und Staatenleben im Tierreich. Von K. Escherich-Tharandt.
Erdbeben und Gebirgsbau. Von Fr. Frech-Breslau.
Reizerscheinungen der Pflanzen. Von L. Jost-Bonn-Poppelsdorf.
Die Materie im Kolloidalzustand. Von V. Kohlschütter-Straßburg i. E.
Die Vorfahren und die Vererbung. Von F. Le Dantec-Paris. Deutsch von H. Kniep-Freiburg i. B.
Grundlagen der Pädagogik. Von R. Lehmann-Posen.
Die wichtigsten Probleme der Mineralogie und Petrographie. Von G. Linck-Jena.
Die Probleme der Bevölkerungslehre. Von R. Michels-Turin.
***Das Wissen unserer Zeit in Mathematik und Naturwissenschaft.** Von E. Picard-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München.
Wissenschaft und Methode. Von H. Poincaré-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München.
Botan. Beweismittel f. d. Abstammungslehre. Von H. Potonié-Berlin.
Mensch und Mikroorganismen. Von H. Sachs-Frankfurt a. M.
Methoden der geographischen Forschung. Von O. Schlüter-Bonn.
Grundfragen der Astronomie, der Mechanik und Physik der Himmelskörper. Von H. v. Seeliger-München.
Meteorologische Zeit- und Streitfragen. Von R. Süring-Berlin.
Geschichte des Vulkanismus. Von Joh. Walther-Halle a. S.
Grundlagen der Psychologie. Von Th. Ziehen-Berlin.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

WISSENSCHAFT UND HYPOTHESE
XV

WISSENSCHAFT
UND
WIRKLICHKEIT

VON

MAX FRISCHEISEN-KÖHLER

UNIV OF
CALIFORNIA

LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1912

COPYRIGHT 1912
BY B. G. TEUBNER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

R. M. R.

VORWORT.

Das folgende Buch ist aus Studien über die philosophischen Grundlagen der Natur- und Geisteswissenschaften hervorgegangen. Sein leitender Gedanke ist, die Bedeutung der Erlebnisse für diese Grundlagen darzutun und den Zusammenhang von Wissenschaft und Leben, den keine Abstraktion aufzuheben vermag, aufzuweisen.

Die neuere Erkenntnistheorie hatte ihren festen Rückhalt an der mathematischen Naturwissenschaft gefunden. Dadurch war eine Bevorzugung der rein logischen und mathematischen Grundlagen der Wissenschaft gegeben, welche der gesamten philosophischen Erkenntniskritik des 17. und des 18. Jahrhunderts ihr Gepräge verlieh. Der Rationalismus wie der Empirismus stand unter der Vorherrschaft des mathematischen Denkens und noch bei Kant wirkte dieses mit der ganzen Macht seiner Sieghaftigkeit. Aber allerorten machte sich doch schon auch in dieser Zeit das allem Denken vorliegende Recht des unmittelbaren Lebens und Erlebens geltend. Es ist noch nicht historisch erschöpfend untersucht, wie inmitten der Besinnung über die Fundamente unseres exakten Erkennens die Anerkennung des irrationalen Gehaltes unserer Erfahrung sich durchsetzte. Jedenfalls entstand im Schoß der Aufklärung selbst eine Opposition gegen ihren Intellektualismus, die dann, durch mannigfache Motive gesteigert, in der nachkantischen Philosophie volle Freiheit der Entfaltung fand. Unter diesen Motiven war die Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins, die im Beginn des 19. Jahrhunderts stattfand, von grundlegender Bedeutung. In ihr vollzog sich die Konstitution einer Gruppe von Erfahrungswissenschaften, die, ebenbürtig den älteren Naturwissenschaften gegenübertretend, ganz anderer Denkmittel als diese sich bedienen und in einem anderen Ver-

280318

hältnis zum Leben wurzeln. Durch sie wurde die Vorherrschaft der rationalistischen Denkweise am tiefsten erschüttert. Freilich vermochte die Philosophie jener Zeit einen gerechten Ausgleich nicht herzustellen, denn das Vorwalten der metaphysischen Interessen führte über die beschränktere Aufgabe einer Grundlegung der Geisteswissenschaften sogleich zu umfassenden Spekulationen über den Weltzusammenhang fort. Erst die Neubelebung des Kritizismus hat die rein erkenntnistheoretischen Probleme wieder hervortreten lassen. Aber wenn zunächst — vermöge des historischen Anschlusses an Kant und den Positivismus des 18. Jahrhunderts — der einseitige Intellektualismus eine Art von Auferstehung feierte, so hat sich in unseren Tagen eine wachsende Gegenbewegung erhoben, die am stärksten in den voluntaristischen und pragmatistischen Schulen lebendig ist, aber doch schließlich ihren festen Rückhalt nur in den Geisteswissenschaften und der Geschichte finden kann. Hier einen Ausgleich zu erarbeiten, einen Standpunkt zu gewinnen, auf welchem sich gleichmäßig die mathematische Naturwissenschaft wie die niemals durch reines Denken zu begründende Geschichte verstehen, die logischen und die Erlebnisgrundlagen unseres Erkennens würdigen lassen, bildet eine der wichtigsten theoretischen Aufgaben unserer Zeit.

Einen Beitrag zu ihrer Auflösung wollen auch die folgenden Betrachtungen geben. Der Standpunkt, von dem sie ausgehen, ist der der kritischen Philosophie. Ihre Fragestellung ist die kritische, die unter Ablehnung jeglichen Dogmatismus auf die im Bewußtsein enthaltenen Bedingungen zurückgeht, in welchen allein die Grundlagen der Wissenschaft enthalten sind, allein der Ursprung ihrer Begriffe und Prinzipien zu suchen ist. Aber dieses Bewußtsein darf nicht nur als logische Denksetzung oder als Abstraktion aus der Sinnen- und Selbstwahrnehmung verstanden werden. Das Denken ist nicht die einzige Weise, durch welche wir einen Erfahrungsstoff erfassen, der Sinn unserer Begriffe erschöpft sich nicht in ihrer Funktion im Urteil, die Relationen, durch welche wir ein

Mannigfaltiges in einer Einheit denken, sind nicht ausschließlich logischer Natur. Vielmehr ist das Bewußtsein als ein lebendiges zu betrachten, in welchem die Kategorien als Weisen des Erfahrens, als allein im Erlebnis aufgehende Beziehungen uns erstehen. Aus dieser lebendigen Erfahrung, die vor allem Denken Bestimmtheit besitzt, wenn auch das Denken erst sie wissenschaftlich fruchtbar machen kann, sind die Gesichtspunkte abzuleiten, welche in der wissenschaftlichen Natur- und Lebensbetrachtung fortwirken, indem sie ihnen Richtung und Gehalt verleihen.

Das Buch behandelt von den auf diesem Standpunkte auftretenden Fragen nur das Realitätsproblem. Die ursprünglich weitergreifenden Untersuchungen zu einer allgemeinen Kategorienlehre, die zum größten Teil ausgearbeitet und abgeschlossen sind, habe ich auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung hier vorläufig zurückgestellt und mich allein auf die Erörterung derjenigen Kategorie, die für die Natur- wie für die Geisteswissenschaften von gleich zentraler Wichtigkeit ist, beschränkt.

Indessen mußte doch der Darstellung des positiven Gedankengehalts eine kritische Auseinandersetzung vorangeschickt werden, in welcher zunächst einmal die Notwendigkeit und das Recht, überhaupt auf Erlebnisse zurückzugehen, zu begründen war. Die bedeutendste intellektualistische Erkenntnistheorie der neueren Zeit ist die reine Logik der Marburger Schule. Für jeden philosophischen Standpunkt ist eine innere Auseinandersetzung mit dieser reinen Logik, wenn anders er eine wirkliche kritische Rechtfertigung erstrebt, unabweislich. Andererseits stellt die von Windelband und Rickert entwickelte Philosophie der Werte den tiefsten Versuch dar, die Einseitigkeit der intellektualistischen Auffassung zu überwinden, ohne doch die prinzipielle Beschränkung auf reine Urteilsanalyse und die logischen Grundlagen der Wissenschaften preiszugeben. Beiden Richtungen gegenüber, die Ausprägung des transzendentalen Idealismus sind, wollen die kritischen Erörterungen nachweisen, daß,

bei aller Anerkennung der Autonomie der Wissenschaft und der Kulturwerte, durch sie das Realitätsbewußtsein nicht die Würdigung finden kann, die es als Grundlage auch unseres Erkennens verdient; und zugleich wollen sie grundsätzlich dartun, warum und in welcher Weise die bloß logische Urteilsanalyse durch phänomenologische Betrachtungen eine Ergänzung erfordert.

Der zweite Teil gibt zunächst eine Bestimmung des Standpunktes des Bewußtseins, der den Ausgangspunkt aller philosophischen Untersuchung bildet. Den Mittelpunkt der Untersuchung bildet aber das zweite Kapitel dieses Teils, in welchem die Erlebnisgrundlagen unseres Wirklichkeitsbegriffes aufgedeckt werden. Das Schlußkapitel will im Grundriß zeigen, wie nun im einzelnen der Aufbau unseres Begriffes der empirischen Wirklichkeit, der nur durch Erweiterung und Ergänzung des Erlebens durch das Denken, d. h. durch Wissenschaft gewonnen werden kann, sich vollzieht. Das Wichtigste ist hier die Deduktion der apriorischen Prinzipien der Naturwissenschaft und die Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit; denn durch sie allein gelangen wir zu dem Begriff einer gemeinsamen Erfahrungswelt, die dann den Gegenstand der Erforschung durch die positiven Wissenschaften darstellt. —

Ich hatte gehofft, das Buch mit dem Namen meines verehrten Lehrers Wilhelm Dilthey als ein äußeres Zeichen dafür schmücken zu dürfen, wieviel die hier entwickelten Ideen ihm verdanken. Nun da der Tod diesen rastlosen Geist, der bis an das Ende seiner Tage unablässig bemüht war, uns für das unerschöpfliche alles umschließende Leben sehend zu machen, abberufen hat, bleibt mir nur, diese Blätter seinem Gedenken zu widmen.

Berlin, im November 1911.

Max Frischeisen-Köhler.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Teil: Der transzendentale Idealismus . . 5

1. Kapitel: Der kritische Standpunkt . . . 6

1. Die Voraussetzungslosigkeit des krit. Standpunktes 7

a) Der Psychologismus 8

b) Erdmanns Satz 11

c) Die Absolutheit der logischen Gesetze . 15

2. Das reine Denken 18

a) Der Begriff des Gegenstandes 18

b) Setzung des Gegenstandes 23

c) Bestimmung des Gegenstandes 27

d) Reflexive und konstitutive Kategorien . 31

2. Kapitel: Der logische Idealismus 33

1. Der Gegenstand als unendliche Aufgabe . . . 34

a) Denken und Gegebenes 34

b) Objektiv und subjektiv 37

2. Der materiale Faktor der Erkenntnis 41

a) Die Bestimmtheit des Gegebenen . . . 42

b) Die Selbständigkeit der Sinnlichkeit . . 49

3. Denken und Erfahrung 56

a) Kants Kategorienlehre 57

b) Die reine Logik der Marburger Schule . 60

c) Kritik der reinen Logik 70

d) Der Standpunkt der Phänomenologie . . 86

3. Kapitel: Die Philosophie der Werte 99

1. Der Wertbegriff 101

a) Das Problem der Freiheit 102

b) Die Unbedingtheit der Werte 108

2. Das Problem der Gegebenheit 117

a) Der Gegenstand als transzendenter Wert . 118

b) Kritische Einwände 120

3. Das Problem der objektiven Wirklichkeit . . . 125

a) Die apriorischen Grundlagen 126

b) Das naturwissenschaftliche Objekt und das Gegebene 128

4. Die methodologischen Kategorien 139

a) Naturkausalität und Gesetzlichkeit . . . 141

b) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 145

c) Die Werte und die historische Begriffsbildung 162

II. Teil: Phänomenologie des Realitätsbewusstseins. 188
1. Kapitel: Der Standpunkt des Bewußtseins . . 190
1. Vom Bewußtsein überhaupt 190
a) Der Begriff des Bewußtseins 191
b) Bewußtsein und Zeit 202
2. Der Satz des Bewußtseins 215
a) Der Satz des Bewußtseins im engeren Sinne 215
b) Satz der Immanenz 222
c) Der Satz des Bewußtseins und das Unbewußte 226
3. Transzendenter und empirischer Realismus . . . 229
a) Die Realität der Gottheit 230
b) Die Realität des Ich 235
c) Die Realität der Außenwelt 238
2. Kapitel: Ich und Außenwelt 242
1. Der Solipsismus 242
a) Ich und „Bewußtsein überhaupt" . . . 243
b) Die Eigenerfahrung 253
2. Die Erlebnisgrundlagen des Wirklichkeitsbegriffes 267
a) Die Beweise für die Existenz der Außenwelt 267
b) Das Wirklichkeitserlebnis 273
c) Verhältnis zu verwandten Theorien . . . 287
d) Die Unhaltbarkeit des Solipsismus . . . 294
3. Der Erfahrungsmonismus 298
a) Die Einheit der Erfahrung 298
b) Kritik des Erfahrungsmonismus 302
3. Kapitel: Vom Begriff der empirischen Wirklichkeit 311
1. Die gemeinsame Erfahrungswelt 312
a) Der subjektive Ausgangspunkt 314
b) Die apriorischen Prinzipien der Naturauffassung 317
c) Die objektive Gültigkeit der apriorischen Prinzipien 334
d) Die geistige Welt 353
2. Vom Substrat der Erscheinungen 377
a) Der Agnostizismus 379
b) Die energetische Naturauffassung . . . 384
c) Die qualitative Beschaffenheit des Substrates 402
3. Realitätswert der sinnlichen Erscheinungen . . 411
a) Der Begriff der Empfindung 416
b) Die Empfindung und ihr physisches Korrelat 423
c) Die sinnlichen Qualitäten und die Natur . 451
Schluß 457

Einleitung.

Daß wir alle in einer Welt leben, in die wir hineingeboren sind, aus der uns der Tod wieder abberufen wird, die eine Mannigfaltigkeit von Dingen und von Ereignissen aufweist, zu denen Stellung zu nehmen wir tagtäglich gezwungen werden, die wir in der Wissenschaft erkennen und durch sie beherrschen wollen: scheint so sicher begründet und in immer neuen Erfahrungen bestätigt, daß zunächst jeder Zweifel an der Realität dieser Welt unverständlich ist. Schlage ich die Augen auf, so gewahre ich Formen und Farben, höre ich Stimmen und Geräusche aller Art, die von außen auf mich eindringen, ich bewege mich, ich handle. Und wie schnell erweitert sich der Horizont über das unmittelbare Erlebnis hinaus! Stehe ich auf den Trümmern Roms, dann kann ich mit meinen Augen die Triumphbögen und Paläste gewahren, die von den Cäsaren und den Päpsten einer längst vergangenen Zeit uns künden. Richte ich des Nachts den Blick zum gestirnten Himmel, dann tut sich vor mir in schweigender Pracht eine Welt auf, die, ewig entrückt unserem Eingriff, doch uns allerorten bestimmt, unnahbar in ihrer gemessenen Abwandlung. Aber ich finde mich nicht nur in einer Natur, die im Raume ausgebreitet ist. Indem ich Lust und Leid in mir erlebe, indem ich beständig Druck und innere Förderung von einem Fremdwirklichen erfahre, von dem ich Rücksichtnahme hoffe und dem ich Widerstand leiste, das ich als verwandt oder als gegensätzlich empfinde, mit dem ich durch Sprache, Schrift und Ausdruck aller Art in Austausch trete, entsteht in mir das Bewußtsein einer geistigen Welt, die mit derselben Eindringlichkeit und Unmittelbarkeit wie die Welt, von der ich durch meine Sinnesorgane erfahre, mir gegenübertritt. Oder richtiger,

nunmehr erfüllt sich erst die sichtbare Natur mit innerem Leben. Die einzelnen Individuen, die ich gewahre, werden zu Personen, die als fühlende Subjekte mir gegenübertreten, die ich anerkenne, die ich verstehe. Jetzt erlangen auch die römischen Trümmer, die ich nachdenklich betrachte, eine andere Bedeutung. Sie werden zu Denkmalen einer vergangenen geistigen Welt, die wir doch von uns aus verstehen möchten, verstehen können. Ja, selbst die leblosen Dinge und der Himmel offenbaren dem ahnungsvollen Gemüte eine innere Schönheit, und es ist, als klinge auch uns, wenn wir uns dem Zauber der Stunde hingeben, noch immer jene Harmonie entgegen, von der die Pythagoreer behaupteten, daß nur das Geräusch des Tages sie übertöne.

Gleichwohl ringt die Philosophie von ihrem Beginne an mit den Schwierigkeiten, die jeder Bestimmung dieser Wirklichkeit entgegenstehen, befindet sie sich in beständiger Auseinandersetzung mit einer Skepsis, die nicht nur die Erkenntnis der Welt, sondern auch ihre Existenz bestreitet.

Wie unbestimmt ist doch das, was gemeinhin als Wirklichkeit bezeichnet wird! Schon die Vielheit von Ausdrücken, die uns hier zur Verfügung stehen, und die in der Regel unterschiedslos miteinander gebraucht werden, wie Sein, Dasein, Existenz, Realität, Ding an sich, Außenwelt usw. schließt reiche Ungeklärtheit ein. Ganz sicher ist und ohne Überlegung einfach einzusehen, daß die Behauptungen über Existenz in den verschiedenen Wissenschaften nicht von gleichem Werte sind. Die Idee des Dreiecks oder die Zahl 2, die unendlich kleinen Größen oder die komplexen Größen in der Mathematik existieren nicht in demselben Sinne wie Napoleon oder der Mond. Die Vorstellung eines Kentauren oder eines goldenen Berges entbehrt als Vorstellung nicht aller Wirklichkeit. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist nicht in demselben Sinne vorfindbar wie ein chemisches

Element. Und denken wir anderseits an die Tatsachen des Traumes, der Halluzinationen, der hypnotischen Erscheinungen, dann eröffnet sich uns eine andere Reihe von begrifflichen Bestimmungen, die von dem Begriff der Wirklichkeit durch die von Erscheinung, Schein, Täuschung schließlich bis zu dem Nichts, der Illusion und der absoluten Irrealität führt. Und was erfahren wir von der Wirklichkeit, die wir mit vollen Armen zu fassen vermeinen, tatsächlich? Doch immer nur das, was im Augenblick uns präsent ist. Nur was gegenwärtig ist, so scheint es, kündet uns, wenn wir es gewahren, ein von uns unabhängiges Dasein. Die Wirklichkeit, die wir als handelnde Menschen voraussetzen, die wir in der Wissenschaft nachzeichnen wollen, bildet einen Zusammenhang, der in seinen wesentlichen Stücken gar nicht von jedem einzelnen von uns erfahren ist, erfahren werden kann. Dürfen wir aber über die unmittelbare Erfahrung hinaus ein Wirkliches setzen oder vermuten? Können wir, wenn wir uns das Recht hierzu gesichert haben, irgend etwas von diesem erkennen?

Nun möchten dem, der mitten im handelnden Leben steht, dem positiven Forscher, der in seinem Laboratorium mit den Kräften der Natur in unmittelbarem Kontakt zu stehen vermeint, dem Historiker, der in den Dokumenten und den Denkmalen die geschichtlichen Äußerungen vergangenen Lebens in seiner Hand hält, Betrachtungen dieser Art müßig, ja spielerisch erscheinen. Es hat immer als Vorrecht des Philosophen gegolten, abseits von der grünen Weide sich grauen Spekulationen hinzugeben, die Welt der harten Realitäten in einen bunten Schleier der Maja zu verwandeln, im Dienste der Mystik oder einer kaum verständlichen begrifflichen Konstruktion die Dinge zu vergewaltigen, ja, sie durch Dialektik zum Verschwinden zu bringen. Diesen Protest des gesunden Menschenverstandes hat man drastisch durch

den Hinweis illustriert, daß der Professor, der theoretisch die Welt in einen bloßen Schein verwandelt, am Ende die Dinge doch sehr real nimmt, sobald er dem Minister für einen erhaltenen Orden dankt oder seinem Auditorium eine Vorlesung hält.

Nun wollen gewiß sophistische Kunststücke nicht viel besagen, und metaphysische Spekulationen, mögen sie noch so logisch durchdacht sein, sind wenig geeignet, den ursprünglichen Realitätsglauben zu erschüttern. Aber das ist nun das Entscheidende, daß nicht nur eine billige Skepsis, sondern daß die Wissenschaft selber Zug um Zug diesen Glauben aufgelöst oder ihm jedenfalls einen gänzlich veränderten Sinn zu geben unternommen hat. Ist einmal das Wirklichkeitsproblem in seiner ganzen Tragweite erfaßt, dann kann es nicht mehr verschwinden und wird auch nicht, von welchem Standpunkte auch immer, zum Verschwinden gebracht werden. So beschäftigte es fort und fort die Geister. Es ist bekannt, welch eine Unruhe, ja Verwirrung, welch einen Streit der Meinungen der dunkle Begriff des „Dinges an sich" hervorgerufen hat. Über den Sinn und die Bedeutung dieses Begriffes nicht nur im kantischen, sondern in jedem System der Erkenntnis gehen noch heute die Meinungen weit auseinander. Noch streiten hier die entgegengesetztesten Theorien miteinander, noch ist ein Ausgleich zwischen den mannigfachen Standpunkten nicht erfolgt, die als Realismus, Phänomenalismus, Konszientialismus, Idealismus usf. um Anerkennung ringen. Hier Klärung zu suchen und eine Entscheidung zu gewinnen, ist nicht nur für die theoretische Philosophie unabweisbares Erfordernis; da die Schwierigkeiten und Fragen, die aus dem Gegensatz der möglichen Auffassungen von Wirklichkeit fließen, bis in die Sonderfragen der einzelnen Erfahrungswissenschaften wirken, besteht auch für sie das Wirklichkeitsproblem, haben auch sie an seiner Auflösung Anteil und Interesse.

I. Teil:
Der transzendentale Idealismus.

Überblicken wir den Gang des abendländischen Denkens, so sehen wir, daß von den Tagen an, da in Griechenland die Philosophie und die Wissenschaften sich konstituierten, von ihnen eine Kritik an dem natürlichen Seinsbegriff geübt wurde, die auf eine fortschreitende Verflüchtigung und Subjektivierung alles dessen abzielte, was dem unbewaffneten Auge der Erkenntnis als kernhafter Bestand der Wirklichkeit erschien, ja die am Ende methodisch jedes Sein von Dingen außerhalb und unabhängig von unserem Denken oder Bewußtsein aufgehoben hat.

Eine Kritik, die durch die Zeiten bis zur Gegenwart sich erhalten und verschärft hat. Gewiß ist sie nicht unbestritten geblieben und immer wieder sind mit wechselndem Erfolge Versuche hervorgetreten, den natürlichen Wirklichkeitsglauben zum Teil oder vollständig zu rehabilitieren. Das bedeutendste und wirkungsreichste Unternehmen ist das aristotelische System, das mit der Gewalt einer großen positiven Weltanschauung die kritischen und skeptischen Strömungen zurückzudrängen und einen Realismus zu begründen vermochte, der während eines Zeitraumes von fast zweitausend Jahren das abendländische Denken beherrscht hat. Und als seine seit dem Beginn der Renaissance einsetzende Auflösung auch über das Geschick des Wirklichkeitsglaubens, das seine Grundlagen bildete, entschied, unternahm sogleich Descartes in schärfster und zugespitztester Auseinandersetzung mit jedem möglichen Skeptizismus den Nachweis von der Realität des Ich, der Gottheit und der Außenwelt, die nun gemäß den neuen Bedingungen der

Wissenschaft als der Gegenstand der Wissenschaft zu bestimmen war. Freilich erwies sich die Metaphysik des Descartes alsbald wie die weiteren konstruktiven Systeme der Neuzeit als unhaltbar; außerdem ließ die zunehmende Ausbildung einer selbständigen Erkenntnistheorie die Wirklichkeitsfragen mehr und mehr in den Hintergrund treten. Aber eben die theoretische Grundlegung der Wissenschaft, die Ausbildung einer kritischen Philosophie hat dann zur Entwicklung von Standpunkten geführt, auf denen das Wirklichkeitsproblem eine ganz neue Behandlung und Auflösung erfuhr. Die größte Revolution hat die Begründung der Transzendentalphilosophie herbeigeführt. Und wenn es fraglich ist, ob und in welchem Sinne ihr Schöpfer an realistischen Voraussetzungen festhielt, so hat ihre weitere Entwicklung durch Beck und Fichte eben diese Voraussetzungen aufgehoben. In der Gegenwart haben alsdann die neukantischen Schulen den transzendentalen Idealismus in verschiedener Ausprägung so rein herausgearbeitet, so radikal durchgebildet, daß, wenn überhaupt der Fortgang zu einem Realismus möglich ist, er nur auf dem Wege einer inneren Überwindung dieses transzendentalen Idealismus erfolgen kann.

I. Kapitel:
Der kritische Standpunkt.

Ob unsere Erkenntnis in der Erfassung einer von ihr unabhängigen Wirklichkeit ihre Aufgabe hat, kann nur vom Standpunkt der Erkenntnis selber, nur durch Einsicht in ihre Mittel entschieden werden. Für die wissenschaftliche Erkenntnis wenigstens besteht Wirklichkeit nur in Wirklichkeitsurteilen, ist Sein nur als Urteilsprädikat gegeben. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist Erkenntnis ursprünglicher als irgendeine Wirklichkeit, bildet die Besinnung auf ihre Gesetzlichkeit, die Analyse ihrer Faktoren den Ausgangspunkt aller Philosophie.

Hierin ist nicht enthalten, daß die immanente Erkenntnisanalysis das letzte Wort behalten müsse; aber es ist sicher, daß nur durch eine solche immanente Erkenntnisanalyse das Denken das Recht begründen kann, über sich selbst gleichsam hinwegzuschreiten — sofern dies überhaupt möglich ist. Um diesen kritischen Standpunkt zu gewinnen, genügt es nicht, den methodischen Zweifel nach dem Vorbilde des Descartes bis aufs äußerste zu treiben, um dann durch seine sukzessive Zerstörung die Wirklichkeit wieder zu erhalten. Es genügt nicht, sich nach dem Vorbilde von Berkeley und seiner modernen Nachfolger auf einen Phänomenalismus zurückzuziehen, um von ihm aus die Berechtigung zu prüfen, ob jenseits von den Phänomenen eine Realität oder ein transsubjektives Minimum zu setzen oder anzuerkennen sei. Ganz gewiß sind solche Fragen möglich, ja notwendig, aber doch nur, wenn zuvor die hierbei verwendeten Begriffe wie „subjektiv", „gegeben", „Phänomen" usw. kritisch geprüft worden sind. Das ist die harte, jeden Dogmatismus von Beginn an ausschließende Konsequenz der kritischen Fragestellung, die eben darin ihre nicht anzugreifende Überlegenheit erweist, daß für sie nirgends ein Seiendes, „Gegebenes", sei es der äußeren oder inneren Wirklichkeit oder Wahrnehmung hinzunehmen ist, das nicht sein Recht vor dem Erkennen beglaubigt oder richtiger durch dieses erst seinen Sinn erhalten hat.

1. Die Voraussetzungslosigkeit des kritischen Standpunktes.

Der kritische Standpunkt will die voraussetzungsloseste aller möglichen Betrachtungsweisen sein. Dieser Satz bedarf indessen der Erläuterung und Bestimmung. Denn da das Denken ein in der Zeit verlaufender, von einem denkenden Menschen erzeugter Vorgang ist, so scheint die Untersuchung des Denkens, des „Erkenntnisvermögens"

sofort auf die psychologische Analyse und damit wieder auf ein Gegebenes und Seiendes zu führen. Daß in der Tat die Psychologie die Grundlage der Logik und Erkenntnislehre, daß Denken und Erkennen nur als Gegenstand psychologischer Untersuchung zu erforschen sei, ist die Behauptung des Psychologismus älterer und neuerer Zeiten.

a. Der Psychologismus.

Nun vermag zwar die Logik und auch die Erkenntniskritik sich von der psychologischen Betrachtung immer noch dadurch zu sondern, daß sie sich auf die Feststellung der Bedingungen gültiger Urteile und die Ermittlung der Normen des richtigen Denkens in irgendeiner Weise beschränkt; sie empfängt dann hierdurch einen teleologischen Charakter, der sie von aller bloßen Kausalforschung unterscheidet. Aber diese Sonderung, welche für die Praxis ausreicht, läßt die tieferen Schwierigkeiten, die in dem Gegensatze logischer und erkenntnistheoretischer Betrachtungsweise einerseits, psychologischer anderseits liegen, ungeklärt. Denn in dem Kampfe um den Psychologismus handelt es sich nicht darum, ob die Logik als eine Kunstlehre des Denkens besondere Methoden und Regeln entwickeln kann. Jede Gesetzeserkenntnis läßt sich selbstverständlich normativ verwerten. Das Problem gipfelt vielmehr in der Frage, ob die Prinzipien des logischen Denkens als Ausdruck einer psychologischen Erfahrung gefaßt werden dürfen oder ob sie von jeder Erfahrung unabhängig sind und ihrem Wesen und ihrem Wert nach einer anderen, idealen Sphäre angehören, die zunächst dadurch charakterisiert ist, daß sie kein zeiterfüllendes, den Naturgesetzen unterworfenes Sein besitzt. Die Entscheidung dieser Frage ist zugleich die Entscheidung über die Berechtigung des kritischen Standpunktes als des voraussetzungslosesten Ausgangspunktes der theoretischen Philosophie.

Nun wird von Gegnern des Psychologismus wie etwa von Husserl[1] und Riehl[2] mit Recht hervorgehoben, die grundsätzliche Unabhängigkeit der Logik und Erkenntnistheorie von der Psychologie erhelle schon aus der einfachen Erwägung, daß der im Wissen etablierte Begründungszusammenhang den Charakter eines festen Gefüges besitzt und deshalb von keiner Erfahrung über subjektive Denktätigkeit abhängig sei, da in ihn keine Voraussetzungen dieser Art als Bedingung seiner Gültigkeit eingehen. So wenig die Auflösung einer mathematischen Gleichung einer psychologischen Theorie des mathematischen Vorstellens bedarf oder auf Sätze derselben sich stützt, so wenig ist der einsichtige Vollzug eines Schlusses an eine Kenntnis der Akte, in welchen er sich vollzieht, geknüpft. Und sobald einmal eingesehen ist, daß die Logik es nicht mit Denkerlebnissen, sondern mit der reinen Form des Gedachten zu tun hat, schwinden alle die Äquivokationen, welche die klare Abgrenzung von Psychologismus und Logik und Erkenntnistheorie bisher verdunkelt haben.

Indessen sind mit dieser Scheidung noch nicht alle Fragen, die aus dem Gegensatz der psychologischen und der kritischen Betrachtungsweise entspringen, erledigt. Dieser Gegensatz ist durch sie nur für die beiden Disziplinen der Logik und der Psychologie selbst aufgehoben; in ihnen ist in der Tat der schillernde Richtungswechsel unmöglich gemacht. Aber für die philosophische Betrachtung des gesamten Bestandes unseres Wissens kehrt er wieder. Denn wenn wir das Denken als Ganzes ins Auge fassen, indem wir es zugleich als einen in der Zeit verlaufenden geistigen Vorgang und als einen in diesem gedachten Inbegriff idealer Ordnungen oder Bedeutungs-

[1] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I. 1900.

[2] Riehl, Logik und Erkenntnistheorie, in: Kultur der Gegenwart Teil I Abt. VI. 1907, 76.

einheiten erfassen, dann kann wieder die Frage entstehen, ob nicht doch unser Denken mitsamt seiner logischen Gesetzmäßigkeit letzthin durch die Organisation unseres Geistes, durch die differenzierten Eigentümlichkeiten unseres Typus bedingt ist. So erklärt etwa Benno Erdmann[1], der im wesentlichen die dargelegte Scheidung logischer und psychologischer Untersuchung anerkennt, doch als erforderlich, die reale Möglichkeit eines Denkens, das von dem unseren unterschieden ist, zuzugeben, da es lediglich eine Erfahrung ist, daß und wie wir denken. Freilich können wir diese Möglichkeit eines von uns abweichenden Denkens, das nicht mehr an die Bedingungen unseres Denkens gebunden wäre, nicht realisieren, da wir eben der Gesetzlichkeit des unseren unterstehen. Gleichwohl dürfen wir von einer unbedingten Geltung unserer logischen Gesetze nicht reden; hierzu wäre der Nachweis der Unveränderlichkeit unseres Denkens erforderlich. Ja wir können nicht einmal behaupten, daß auch nur unser Denken ewig an jene logischen Gesetze gebunden sei.

Gegen diesen Anthropologismus, der zwar den eigenen idealen Charakter der gedanklichen Form unangetastet läßt, aber doch ihr Auftreten und ihre Anerkennung als möglicherweise abhängig von naturgesetzlich bedingten Eigenschaften unserer Organisation faßt, hat Husserl[2] entschieden Einspruch erhoben. Denn die Annahme, daß die logischen Grundsätze nur die Bedingungen nennen, an die das menschliche Vorstellen und Denken gebunden ist, widerspreche ihrem Charakter als rein begrifflichen Sätzen, die in bloßen Begriffen (Bedeutungen *in specie*) gründen, also bloß feststellen, was in dem Begriff liegt, dagegen nichts über Reales aussagen. Daß tatsächlich die sogenannten Denkgesetze z. B. von Epicur und

[1] B Erdmann, Logik, I², 1907, 527ff.

[2] Husserl, Logische Untersuchungen I, 1900, 186ff., dazu Messer, Empfinden und Denken, 1908, 173ff.

Hegel oder von Wahnsinnigen geleugnet und verworfen werden können, sei zweifellos. Aber gedanklich sei eine solche Leugnung unvollziehbar, da der ihren Gehalt bildende negative Satz und zwar als idealer im idealen Sinne unmöglich sei. Gewiß ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es ein von dem unseren wesentlich verschiedenes Seelenleben gibt; und auch aus dem Wesen unserer geistigen Vorgänge können wir ihre Unveränderlichkeit nicht gut deduzieren. Aber das berühre die Denknotwendigkeit der logischen Grundsätze nicht, da eine Leugnung derselben widersinnig sei. Die Denknotwendigkeit ist absolut. Ein Verstand mit anderen als den rein logischen Gesetzlichkeiten wäre ein Verstand ohne Verstand.

b. Erdmanns Satz.

Die Entscheidung dieser Kontroverse, welche von grundlegender Bedeutung ist, hängt offenbar zunächst davon ab, ob der von Erdmann wiederholt und ausdrücklich formulierte Satz zu Recht besteht, daß es lediglich eine Erfahrung sei, daß und wie wir denken. Das heißt nicht, daß darüber Streit sein könne, ob die besonderen idealen Formen und Gesetzlichkeiten, die dem Gedachten als solchem wesentlich sind, von besonderen Erfahrungen des Denkens abhängig zu setzen wären; nur das allein kann fraglich sein, ob unsere Kenntnis von dem Gesamtbestande des idealen Systems, das die Form jedes Wissensinhaltes bildet, auf Denkerfahrung sich gründet.

Nun kann von keiner Seite gut bestritten werden, daß wir zur Einsicht in die logischen Beziehungen tatsächlich erst im Verlaufe der Erfahrung und an ihrer Hand gelangt sind. Das Faktum der Wissenschaft oder allgemeiner das Faktum eines gedanklichen Lebens muß gegeben sein, wenn die logische Besinnung seine allgemeinen formalen Bedingungen ermitteln will. Aber das ist nicht beweisend. Wenn es gelänge, das logische Sy-

stem (wie immer es uns auch zum Bewußtsein gekommen sei) in einem Begründungszusammenhange zu entwickeln, der nirgend des Rückgangs auf spezifische Denkerfahrung bedarf, sondern durch alle Schritte hindurch, von Beginn an durch seine eigene Gesetzlichkeit seine Evidenz erhellt, so wäre erwiesen, daß die reine Logik oder die allgemeine Mannigfaltigkeitslehre oder die Erkenntniskritik grundsätzlich von dem Denken, durch dessen Akte wir sie erfassen, unabhängig ist.

Indessen muß schon die allgemeine Erinnerung, daß jede Untersuchung des logischen Gehaltes des Denkens irgend welche Kenntnis seines spezifischen Charakters und der Eigenschaften voraussetzt, durch die es sich von anderen geistigen Leistungen unterscheidet, Bedenken erregen. So ist etwa die fundamentale Scheidung der logischen Gesetzmäßigkeit als eines Zusammenhanges objektiver Relationen von dem subjektiven Denkgeschehen als eines Vorganges in der Zeit nicht das Ergebnis einer logischen Analyse oder Konstruktion, sondern die Folgerung aus unserer in immer neuen Denkerlebnissen zu bestätigenden Erfahrung. Achten wir nur auf den Inhalt des Gedachten und seine Formen, so brauchen wir natürlich ebensowenig wie der Mathematiker oder sonst irgend ein Forscher, wenn er über den Gegenstand seines Wissens nachdenkt, das Denken dieses Inhalts auch mitzudenken; aber eben daß wir uns einen Denkinhalt zum Bewußtsein bringen können, ohne zugleich über das Denkgeschehen etwas voraussetzen zu müssen, wird uns allein durch Selbstbesinnung gesichert. Logisch wäre es kein Widerspruch und würde auch nicht, wie man behauptet hat, zu einem unendlichen Regreß führen, wenn wir bei dem Denken eines besonderen Inhaltes zugleich irgendeine Voraussetzung über den Denkvorgang, in welchem er erfaßt wird, mitdenken müßten; wir brauchten nur die Annahme zu machen, daß die erforderliche Voraussetzung für alle be-

sonderen Denkinhalte die gleiche wäre, so daß wir sie als konstant in keinem einzelnen Falle besonders zu berücksichtigen oder gar auszusprechen hätten. Oder vielmehr wir denken in der Tat beständig unter einer solchen Voraussetzung, sofern wir annehmen, daß der Denkinhalt von dem Denkvorgange unabhängig sei. Man wird nicht bestreiten können, daß diese Voraussetzung, obschon sie negativer Art ist und lediglich den Einfluß des besonderen Denkgeschehens, des einzelnen Denkvorgangs, auf die in ihm erfaßte Gedankenmäßigkeit aufhebt, eine Voraussetzung von grundlegender Bedeutung ist.

Aber sie ist nicht die einzige. Dazu kommen noch die weiteren Züge, durch welche wir das Denken und zwar seinem Gehalt nach charakterisieren. Zwar bleibt die Gültigkeit der logischen Grundsätze nach wie vor von besonderen Erfahrungen unabhängig, aber den Zugang zu ihnen erschließt nur die Erfahrung. Denn mögen sie auch in einem Begründungszusammenhang dargestellt werden, in welchem ihre gegenseitige Notwendigkeit mit der objektiven Gesetzlichkeit, welche sie lehren, eingesehen werden kann, so ist jedenfalls der erste Ansatz, mit welchem wir ihre Entwicklung beginnen, nur aus der Erfahrung zu entnehmen. Daß beispielsweise der Widerspruch die Einheit eines Denkinhaltes aufhebt, ist rein logisch einzusehen; daß aber damit jeder Sinn einer prädikativen Aussage aufgehoben wird, lehrt nur die Erfahrung, da wir eben da nichts mehr denken können. Die Logik ist ein Gebiet autonomer Gesetzlichkeit; aber diese bleibt, auch wenn sie nach ihrem idealen Gehalt allen Zeitbedingungen entrückt ist, doch unserem geistigen Leben eingeordnet. Es ist hierbei gleichgültig, inwieweit die Selbstbesinnung die eben angezogenen Behauptungen zu bestätigen oder abzulehnen hat; entscheidend ist, daß sie als Prämissen und nicht nur etwa als psychologische Ausdrucksweisen in das System eingehen.

Es ist bisher nicht gelungen, den Logos selbst ohne Rücksicht auf Bestimmungen, die allein ihren Rechtsgrund in der Erfahrung haben, methodisch zu entwickeln. Ein Beweis hierfür kann auch darin gesehen werden, daß derjenige Denker, der am schärfsten den Kampf gegen den Psychologismus geführt hat, daß Husserl selbst eine Grundlegung der reinen Logik nur auf dem Boden einer phänomenologischen Beschreibung unserer Denkerlebnisse für möglich hält. Indem seine Phänomenologie, welche von erklärender Psychologie freilich scharf zu scheiden ist, uns ein Verständnis unserer logischen Erlebnisse verschaffen will, um allen logischen Fundamentalbegriffen feste Bedeutungen zu geben, macht sie die Entwicklung der reinen Logik von dieser phänomenologischen Aufklärung abhängig. Natürlich wird dadurch die wechselseitige Unabhängigkeit der Logik und Psychologie als Einzelwissenschaften, die Husserl so energisch verteidigt, nicht in Frage gestellt. Die Psychologie als Wissenschaft wird damit nicht zum Fundament der reinen Logik. Aber sofern gewisse Klassen von Deskriptionen (welche zugleich die Vorstufe für theoretische Forschungen der Psychologie bilden) die Unterlagen für jene fundamentalen Abstraktionen sind, in welchen der Logiker das Wesen seiner idealen Gegenstände und Zusammenhänge in Evidenz erfaßt, ordnet sie doch das logische System dem Gesamtleben unseres Bewußtseins derart ein, daß jenes nicht ohne Rücksicht auf dieses zur Darstellung gebracht werden kann. Die Geltung der logischen Grundsätze, die Bedeutung unserer Begriffe, der Sinn unserer Urteile, sie alle bleiben unabhängig von den zeitlich verlaufenden Denkerlebnissen. Aber diese Erlebnisse sind das Primäre. Nur in ihnen werden wir der Grundsätze inne, und allein durch methodische Besinnung darauf, daß wir denken, vermögen wir zu erkennen, wie wir denken.

c. Die Absolutheit der logischen Gesetze.

So besteht der Erdmannsche Satz zu Recht, wie allgemeinere Erwägungen über den Charakter der Erfahrung noch des näheren zeigen werden. Freilich reicht er nicht hin, um einen Anthropologismus zu begründen, sofern unter ihm die Ansicht verstanden wird, daß das System der gedanklichen Formen von spezifischen Eigenschaften unserer Gattung abhängig sei. Und zwar ist hierbei weniger bedeutsam, daß wir uns ein anderes Denken als das unsere nicht aktuell realisieren können; das erklärt sich durch den Umstand, daß wir eben unter den Bedingungen unseres Denkens stehen. Entscheidend ist vielmehr, daß für uns die Vorstellung eines Denkens von anderer Gesetzlichkeit schlechterdings leer bleibt und wir ihr keinen Sinn abzugewinnen imstande sind.

Zweifellos vermögen wir uns Wesen vorzustellen, welche in anderer Weise als wir empfinden oder auch eine andere Raumanschauung als wir besitzen, auch wenn wir diese uns nicht zugänglichen Empfindungen, wie wir sie beispielsweise bei gewissen Insekten vermuten, nicht selber vorstellen oder nicht-euklidische oder mehr als dreidimensionale Gebilde nicht unmittelbar anschaulich vergegenwärtigen können. Vermögen wir sie in der Welt unserer Erfahrungen und Vorstellungen nicht zu realisieren, so bleiben sie doch grundsätzlich mit dieser unserer Erfahrungswelt verbunden, insofern sie einerseits Eigenschaften besitzen, welche sie mit unseren Erfahrungsinhalten gemeinsam haben und anderseits, insofern sie durch ein eindeutiges Verfahren bestimmten Erfahrungsinhalten zugeordnet werden können. Niemand vermag zu sagen, wie ultraviolette Farben aussehen. Aber zweifellos muß ihnen der Charakter als Farbe sowie ihre bestimmte Stellung in dem Schwingungssystem, das die Physik als die objektive Grundlage für das Auftreten von

Lichtempfindungen ermittelt hat, zukommen. Niemand vermag gekrümmte Räume oder Körper von vier oder mehr Dimensionen sich vorzustellen; aber es müssen diesen Gebilden die fundamentalen Eigenschaften des Räumlichen überhaupt und weiter gesetzliche Eigenheiten zukommen, durch welche wir sie aus Gebilden, die in unserer Raumanschauung möglich sind, entstehen lassen. Dürfen wir ohne Bedenken unsere Empfindungen als Ausschnitt einer größeren Mannigfaltigkeit von Qualitäten, unseren Raum als einen Spezialfall aus einer Gruppe einer allgemeineren Ordnung von Koexistenz auffassen, so beruht der Fortgang von unserer Erfahrung zu diesen weiteren, an sich unvorstellbaren Möglichkeiten immer nur auf dem Fortbestand einer gewissen Gesetzlichkeit.

Nun bilden aber die logischen Grundgesetze diejenigen Bedingungen, an welche jeder mögliche Begriff von Gesetzlichkeit und seines Fortbestandes geknüpft ist. Sie bilden daher den Rahmen, in welchem allein Konzeptionen eines von unserer Art verschiedenen Bewußtseins aufgestellt werden können. Nur unter der Voraussetzung ihrer unbedingten Geltung läßt sich eine Variation unserer Anschauungsformen über die mögliche Erfahrung hinaus sinnvoll aussagen. Daher können die logischen Grundsätze von uns nicht veränderlich gedacht werden, ohne daß nicht sofort dabei jedes Denken aufgehoben würde. Ein Denken, das anderen Bedingungen als das unsere untersteht, hätte mit dem unseren schlechterdings nichts mehr gemeinsam. Und nicht einmal eine partielle Variation ist möglich; denn heben wir einen der logischen Grundsätze auf, so fallen alle, da sie ja insgesamt nur der verschiedene Ausdruck ein und desselben Sachverhaltes sind. Die Vorstellung eines andersartigen Denkens ist daher nicht eine Möglichkeit, die wir zwar nicht realisieren, aber doch als problematische Konzep-

tion unserer beschränkten Betrachtungsweise gegenüber festhalten können, sondern sie ist in sich unhaltbar, weil sinnlos. Denn von Möglichkeiten zu reden, sind wir immer nur in dem Rahmen unserer Gedankenwelt berechtigt. Eine Verneinung unseres Denkens ist Verneinung des Denkens überhaupt. Gäbe es daher andere Wesen, mit einer spezifisch anderen Intelligenz, was ja durchaus nicht ausgeschlossen ist, so ist es nicht nur eine terminologische Frage, ob wir die intellektuellen Funktionen dieser Wesen noch als Denken bezeichnen wollten oder nicht; sondern deren geistige Leistungen können darum in keiner Beziehung zu unserem Denken gebracht werden, weil jeder Weg ihres Verständnisses für uns abgeschnitten ist. Keine Form der Übertragung vermöchte uns, wie die Projektionen oder die Abbildungen oder abgebraische Formen uns einen Begriff nicht-euklidischer Gebilde geben, einen wie immer beschaffenen Einblick in jene Geisteswelt zu verschaffen. Denn jede Form der Übertragung setzt die gemeinsame Gültigkeit der logischen Grundsätze für das Original und die Projektion, das hieße hier für jenes andersartige Denken und für uns voraus, was ja aber gerade nach Voraussetzung ausgeschlossen sein soll. Daher ist ein andersartiger Verstand als der unsrige nicht nur undenkbar, weil wir tatsächlich ihn uns nicht vorstellen können, sondern dieses Wort ist darum sinnleer, weil es die Aufhebung derjenigen Bedingungen fordert, unter welchen es allein möglich ist, überhaupt noch die Idee eines Denkens festzuhalten.

Wird man daher aus diesen Gründen der Husserlschen Abweisung des Anthropologismus zustimmen müssen, so ändert dieses nichts an dem Verhältnis von Psychologie und Logik, wie es sich aus dem Erdmannschen Satz ergibt. Und zwar ist dabei gleichgültig, ob die für jede Logik unentbehrlichen, weil grundlegenden Erfahrungen als ein eigenes Gebiet von Untersuchungen,

als Phänomenologie und erkenntniskritische Klärung etwa dem System des reinen Denkens vorangestellt oder, wie das zumeist geschieht, den Einzelerörterungen an passenden Orten eingefügt werden. Entscheidend ist allein, daß durch diese notwendige und unentbehrliche Bezugnahme auf die Erfahrung die Eigenart des kritischen Standpunktes nicht getrübt und er jedenfalls dem Verdacht entrückt ist, daß er schon versteckt ein Seiendes anerkenne.

2. Das reine Denken.

Wie das Denken, welches das notwendige Werkzeug aller Erkenntnis ist, in psychologischem Interesse zu charakterisieren sei: wesentlich ist ihm, wenn man es nun nach seinem reinen Gehalt erwägt, in seinem einfachsten wie in seinem verwickeltesten Verlaufe stets, daß es sich auf etwas von ihm Unterscheidbares bezieht, das eben dadurch gedacht oder erkannt wird. Das Denken ist nicht, wie gewisse Gefühle und Stimmungen ein lediglich subjektiver Zustand oder eine Abfolge von solchen, sondern besitzt, wie man sich auszudrücken pflegt, einen gegenständlichen Charakter, insofern es durchweg auf etwas außer ihm gerichtet ist.

a. Der Begriff des Gegenstandes.

Wenn wir denken, denken wir an etwas oder über etwas, und der Bezug auf dieses Etwas ist so wichtig, daß mit seinem Verschwinden auch jedes Denken aufhört. Auch wenn man das Denken anderseits mit dem Sprechen in einen engsten Zusammenhang bringt, wenn man Denken und Sprechen geradezu identifiziert, so tritt auch in der Sprache der gegenständliche Charakter hervor. Denn nur dadurch erhebt sich das Sprechen in all seinen Formen über bloße Ausdrucksbewegungen, daß es nicht nur Zeichen für gewisse im Innern des sprechenden Menschen sich abspielende geistige Vorgänge gibt, sondern zugleich

auch Träger eines eigenen Inhaltes ist. Der Wut- und der Schmerzensschrei und die Interjektionen bekunden nur eine spezifische Reaktion des empfindenden Menschen; die Worte einer ausgebildeten Sprache dagegen sind Träger von Bedeutungen, ihre Verbindung im Satze Träger eines Sinnes. In diesen ihren Verknüpfungen zu sinnvollen Einheiten liegt, was im Sprechen und Denken dessen gegenständlichen Charakter ausmacht. Selbst wenn daher oft genug tatsächlich das Denken durch ein automatisch verlaufendes, geradezu bedeutungsloses Sprechen ersetzt wird, so ist diese Substitution nur statthaft, weil die mit den Worten und Sätzen assoziierten Bedeutungsvorstellungen zwar nicht jederzeit aktuell bewußt zu sein brauchen, aber sofern die Rede als Ausdruck von Gedanken gelten soll, erzeugbar sein müssen. Denn in den Bedeutungen und dem Sinn der Zeichen, die der Mitteilung dienen, ist das Gedachte enthalten, dessen Bewußtwerden Denken heißt.

Ist unter „Gegenstand" alles zu verstehen, worauf das Denken im Denken sich bezieht, was in ihm gemeint wird, worüber wir urteilen, wovon wir aussagen, so ist dabei ganz gleichgültig, was dieser Gegenstand ist, ob er ein Ding der sogenannten Außenwelt oder eine Eigenschaft derselben oder einen Vorgang in der Natur oder eine Tatsache der Geschichte oder ein bei der Selbstwahrnehmung auftretendes Erlebnis oder eine Zahl oder eine logische Beziehung oder überhaupt etwas Bestehendes bedeutet alles was ich meine, was ich in Aussagen formuliere, soll, insofern ich es meine, und insofern ich es aussage, Gegenstand des Denkens genannt werden. So kann ebensogut mein Selbst wie die ganze Welt, Vergangenes und Zukünftiges, Gott oder ein Ideal, Konkretes oder Abstraktes, Reales oder Imaginäres, ein Ding oder eine Beziehung Gegenstand meines Denkens sein. Auch das Ich ist nur ein besonderer Gegenstand. Der Gegenstand be-

zeichnet im allgemeinsten Sinne alles Denkbare schlechthin, sofern es gedacht wird. Freilich sind nun innerhalb des allgemeinen Begriffes vom Gegenstande sehr wichtige Unterscheidungen möglich und erforderlich; auf sie baut sich die logische Einteilung des Gegenstandes auf. Aber wie wir auch hier sondern, gemeinsam ist allen Gegenständen, daß sie Objekte des Denkens bilden, daß in ihrer Setzung die erste Leistung des Denkens besteht.

Für das Verständnis des Gegenstandsbegriffes ist vor allem wichtig, daß er von dem Begriff der Erscheinung oder des Gegebenen, der Sinnen- oder Selbstwahrnehmung oder der Anschauung, oder der Erfahrungs- und Bewußtseinstatsachen geschieden werde. So bedeutungsvoll es ist, wenn eine Bedeutungs-Intention sich durch Wahrnehmung teilweise oder vielleicht vollständig erfüllen läßt, so wenig hängt die Bedeutungs-Intention selbst, d. h. der gemeinte Gegenstand, von seiner möglichen sinnlichen Vergegenwärtigung ab. Läßt man die völlig leeren Bedeutungsintentionen hier außer Betracht, so kann der gemeinte Gegenstand in voller Schärfe und Bestimmtheit gedanklich erfaßt werden, ohne daß eine sinnliche Illustration das Denken beglaubigt. Und zwar zeigt das Verhältnis von gemeintem Gegenstand zur Anschauung, das Verhältnis von Intention zur Erfüllung sehr verschiedene Stufen, die sich in einer Reihe zwischen zwei Grenzen so ordnen lassen, daß die der Intention entsprechende Anschauung mehr und mehr verschwindet oder unvollständiger wird, bis sie am Ende überhaupt nicht mehr möglich ist.

So kann zunächst vollständige Deckung zwischen intendiertem Gegenstande und der Wahrnehmung stattfinden. Wenn ich beispielsweise von einem Schmerz, den ich fühle, etwas aussage, dann ist alles, was ich meine, mir auch noch unabhängig von diesem besonderen Denkakte auf eine andere Weise im Erlebnis gegeben oder dargestellt.

Bezeichnen wir alle in der Sinnen- und Selbstwahrnehmung zugänglichen Daten als Bewußtseinsinhalt, dann kann der Gegenstand Inhalt unseres Bewußtseins sein. So vermag ich auch auf mein eigenes Denken zu reflektieren, das mir in der Selbstwahrnehmung unmittelbar gewiß ist, ja ich kann etwa in einem Denkvorgang eben diesen selbst meinen, wie in dem gelegentlich von Lotze diskutierten Beispiel: „Ich lüge jetzt." Es ist ersichtlich, daß auch in diesem Falle nicht die grundsätzliche Scheidung vom Gegenstande des Denkens und dem Denkvorgange selbst, der in diesem Falle Inhalt meines Bewußtseins ist und den Gegenstand zugleich schafft, aufgehoben wird; das Denken fällt auch hier nicht, wie nirgends, mit seinem Gegenstande zusammen, das Erkennen ist mit dem Erkannten auch dann nicht identisch, wenn sich das Erkennen auf sich selbst bezieht. Behaupte ich dagegen von der Sonne, daß sie einen Mittelpunkt unseres Planetensystems bilde, so meine ich nicht das kleine, intensiv leuchtende optische Bild, das mir ihr Anblick am Tage zeigt, sondern die über 154 Millionen Kilometer von uns entfernte Masse, deren Oberfläche etwa 12 000 mal größer als die Erde ist, wobei mir allerdings der leuchtende Sinnenschein der „Repräsentant" jenes ungeheuren Weltkörpers ist. In diesen und unzähligen anderen Fällen 'erscheint' der Gegenstand nicht völlig oder nicht direkt in der sinnlichen Wahrnehmung; der Bewußtseinsinhalt repräsentiert ihn oder, wie man in scholastischer Terminologie wohl auch zu sagen pflegt, er „vergegenwärtigt" ihn. Freilich ist damit nur ein Problem gestellt, denn wie ein Bewußtseinsinhalt einen Gegenstand repräsentieren oder ihn vergegenwärtigen könne, ist zunächst rätselhaft. Hier ist aber nur wichtig, festzustellen, daß der Gegenstand nicht notwendig volle Erfüllung im Bewußtseinsinhalt zu finden braucht. Ja das Denken ist überhaupt nicht auf sinnliche Illustration, auf die Sphäre des Be-

wußtseins angewiesen. Ich kann auch etwas meinen, was niemals Inhalt meines Bewußtseins gewesen ist noch diesen bilden kann. So ist beispielsweise jedes fremde Seelenleben meiner Erfahrung unzugänglich. Alle Aussagen über das Innenleben einer fremden Person zielen daher auf etwas, das weder von mir direkt erfahren noch auch mittelbar, wie das optische Sinnenbild der Sonne, repräsentiert werden kann. Aber wenn ich in dieser Gruppe von Fällen mir doch immer aus dem Reichtume eigenen Lebens eine Analogie des fremden bilden und den eigenen Erlebniszusammenhang in irgendeinem Sinne dem fremden substituieren kann, so vermag ich jedoch schließlich mein Denken auch auf Gegenstände zu beziehen, die überhaupt nicht Bewußtseinsinhalt, weder von mir noch von einem anderen Subjekte, sind. Das brauchen nicht einmal sogleich transzendente Gegenstände im metaphysischen Sinne, Gott oder die Dinge an sich, zu sein. Aber auch auf solche im metaphysischen Sinne des Wortes transzendente Gegenstände kann es sich richten. Andernfalls wäre nicht verständlich, wie man überhaupt über Dinge an sich oder Gott oder das Absolute streiten könnte. Eine andere Frage ist, ob irgendeine Erkenntnis, d. h. sinnvolle Aussage von ihnen möglich sei. Aber wie diese Frage auch zu entscheiden ist, jedenfalls ist festzuhalten, daß ich Dinge an sich denken, wenn auch vielleicht im Falle der Verneinung obiger Frage nicht erkennen kann.

Will man diesen phänomelogischen Tatbestand auf eine Formel bringen, so möchte man von einer logischen Transzendenz des Denkgegenstandes sprechen. Der Gegenstand geht niemals in das Denken ein. Er bleibt dem Denken 'fremd'. Ob ich den Gegenstand, beispielsweise eine Farbe, die ich meine, in der Erfahrung aufweisen kann, ist für meine Erfahrung, aber nicht für mein Meinen charakteristisch. Indem das Denken sich auf den Gegen-

stand bezieht, umschließt es denselben nicht, knüpft es keinen in dem realen oder irgendeinem Bilde zu verdeutlichenden Zusammenhang zwischen sich und ihm. Der Gegenstand wandert auch nicht, wie es nach der Meinung der Scholastiker geschah, als irgendeine Spezies in das Denken über. Denken und Gegenstand bleiben reinlich geschieden, ob der Gegenstand in Bewußtseinsdaten darstellbar, in sie auflösbar oder durch sie zu repräsentieren ist oder nicht. Der Gegenstand bleibt dem Denken im logischen Sinne auch dann transzendent, wenn er metaphysisch als bewußtseinsimmanent angesehen werden müßte.

b. Setzung des Gegenstandes.

Besagt Denken immer die Beziehung auf einen Gegenstand, so kann man auch, insofern das Denken eine freiwillige Tätigkeit ist, von einem Setzen des Gegenstandes sprechen. Aber hierbei ist zu betonen, daß diese Setzung ohne weiteres jedenfalls nicht eine Schöpfung oder eine Erzeugung des Gegenstandes bedeutet. Ob das Denken lediglich Gegenstände, die ihm anderweitig gegeben sind, anzuerkennen, gedanklich zu zerlegen und zu verbinden hat, oder ob dem Denken zusteht oder vielleicht sein höchstes Ziel darin liegt, Gegenstände aus eigener Freiheit und Machtvollkommenheit zu schaffen, das ist die entscheidende Frage. Auf den ersten Anblick hin scheint beides der Fall sein zu können. Durch Benennung und sinnliche Demonstration scheinen Gegenstände aus dem Komplex der Sinnen-Phänomene ebensogut herausgehoben werden zu können, wie die grundsätzliche Unabhängigkeit des Gegenstandes von aller sinnlichen Repräsentation die Möglichkeit nahelegt, Gegenstände willkürlich oder gesetzmäßig aus bloßen Denkbestimmungen aufzubauen.

Phänomenologisch ist jedenfalls das Gedachte von dem Denkakt zu scheiden; ja mehr als das, denn in ihm ist nicht enthalten, daß es nur als gedacht besteht oder gar von

lehnen. Welch einen Sinn und welche Geltung der Satz auch besitzt, daß kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt denkbar sei: jedenfalls ist das logische Wesen des Gegenstandes, dessen Bewußtsein Denken heißt, ganz ohne Bezug auf ein denkendes Objekt zu bestimmen. Wenn gleichwohl das überempirische Ich immer noch in der logischen und erkenntnistheoretischen Literatur[1] auftritt, wenn etwa das überindividuelle Ich als das Ziel hingestellt wird, dem das überindividuelle Ich im Erkennen entgegenzustreben habe, dann handelt es sich im letzten Grunde um die Forderung eines Ideals der Erkenntnis, die in ihrer Geltung und folglich auch in ihrem Gehalt von den individuellen Bedingungen des einzelnen erkennenden Menschen unabhängig sein muß. Dieses Ideal als Ziel des individuellen Erkennens auszusprechen ist natürlich berechtigt, aber aus ihm das überindividuelle Ich als „echten Zielbegriff" abzuleiten, ist nur möglich, wenn angenommen wird, daß die reinen Erkenntnisformen, die dem empirischen Geist objektiv entgegentreten, von ihm in die Dinge hineingelegt sind. Aber da das Ich von dieser Selbstbetätigung schlechterdings nichts weiß, da es nur in seinen Werken als in einem Spiegel, den es sich geschaffen hat, sich sehen kann, so ist es für die Zwecke der Erkenntnisanalyse unnötig, von der objektiven Erkenntnis auf ein schöpferisches Ich zurückzuschließen, zumal da nicht einmal der Satz, daß die reine Erkenntnisform rein logischer Natur, also geistigen Ursprungs sei, als gesichert gelten kann. Es ist ein subjektivistischer Deutung entsprungenes Bild, wenn man behauptet, daß ein jeder, sofern und soweit er rein erkennt, sich damit selbst auf den Standpunkt des überindividuellen Ichs erhebt.

---

[1] Jonas Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908, 28ff.

c. Bestimmung des Gegenstandes.

Die Setzung von Gegenständen ist die fundamentale Leistung des Denkens; aber sie ist nicht die einzige; sie bezeichnet gewissermaßen nur seine allgemeinste Form, die, sofern das Denken einen Erkenntniswert besitzen soll, des näheren zu bestimmen ist. Deskriptiv stellt sich dieses Weitere allemal als die Setzung eines Zusammenhanges zwischen Gegenständen dar, sei es daß von vornherein verschiedene Gegenstände in ein Verhältnis zueinander gebracht oder an einem die in ihm enthaltenen Gegenstände niederer Ordnung herausgehoben und in ihrer Beziehung zu den übergeordneteren erfaßt werden. Logisch kann diese Setzung eines Zusammenhanges oder einer Beziehung von Gegenständen als ihre Bestimmung bezeichnet werden, da nur durch einen solchen Zusammenhang oder solche Beziehung gedankliche Bestimmung möglich ist; leere Bedeutungsintentionen oder ihre bloße Folge oder Häufung ermangeln aller Bestimmtheit. Denken, jedenfalls alles formulierte Denken, ist immer zugleich setzend und beziehend; erst in dieser doppelten Funktion erschöpft sich sein Wesen. Es ist bei dieser allgemeinen Bestimmung gleichgültig, wieviele Gegenstände in einem Denkvorgange in Beziehung gesetzt werden. Mindestens muß doch eine Zweiheit von Beziehungspunkten angenommen werden, auch wenn das Denken zunächst nur auf einen Gegenstand gerichtet ist; dann mögen eben in ihm Gegenstände niederer Ordnung unterschieden werden, zwischen denen untereinander oder zwischen denen und dem ursprünglichen Gegenstande die Beziehungen gelten. Insofern das Denken in Urteilen sich ausspricht, erscheint diese Mehrheit von Gegenständen in dem zweigliedrigen Gegensatze von Subjekt und Prädikat oder wie immer die sprachlich grammatische Form dafür lautet. Daß auch die sogenannten „Imper

sonalsätze", welche im 19. Jahrhundert die Logiker so lebhaft beschäftigt haben, zweigliedrig sind, kann jetzt als erwiesen gelten, wie auch die Existential-Sätze ersichtlich eine Beziehung und zwar in der Regel einen sehr reichhaltigen Komplex von Beziehungen setzen. In diesem Sinne wird die sogenannte Relations-Theorie des Urteils wohl von allen Logikern der Gegenwart anerkannt, wogegen noch strittig ist, ob sich eine bestimmte Art der Relation als fundamental für das Wesen des Urteils ermitteln lasse. Dieser Relations-Charakter kehrt in allen Formelementen des Denkens wieder. Hebt man diese Mehrgliedrigkeit, in der sich das Denken konstituiert, als zweigliedrige hervor, so kann man mit Wundt auch von einem „Prinzip der Dualität" reden. Aber dieses Prinzip drückt offenbar den Tatbestand in Vereinfachung aus; in allen komplexen Formen des Denkens wird eine Mehrheit von Verbindungen zugleich gesetzt, und es kann bezweifelt werden, ob diese sich stets auf ein System zweigliedriger Beziehungen reduzieren lassen.

Durch die in diesem Prinzip ausgedrückte Einsicht bestimmt und ergänzt sich das logische Wesen des Gegenstandes. Zu seinem Begriff gehört und gehört allein, daß er ein identisches Etwas ist, das von einem anderen auseinanderzuhalten ist. In der Tat wäre es uns nicht möglich, irgend etwas zu denken, wenn wir nicht dabei dieses Gedachte als mit sich selbst identisch und als unterscheidbar und unterschieden von allen anderen möglichen Gegenständen vorstellen würden. Die Selbständigkeit des gedanklichen Gehaltes gegenüber den einzelnen denkenden Individuen schließt die Unabhängigkeit von jedem wechselnden, in der Zeit verlaufenden Geschehen ein. So vermag ich in wiederholtem Denken, in wechselnden Akten desselben Gehaltes bewußt zu werden, so vermag die Menschheit in einem sehr veränderlichen Verhalten den bleibenden Gehalt der Wissenschaft,

welcher ein eigenes Gefüge, eine eigenen Struktur aufweist, zu erfassen. Der allgemeinste Ausdruck für diesen Tatbestand ist der sogenannte Grundsatz der Identität. Nach ihm ist alles, was wir denken, unabhängig von der Art, daß wir es denken und insofern mit sich selbst identisch. Dieses Merkmal der Identität kommt dem Gedachten als solchem allgemein und unaufhebbar zu, da es seine Wesenseigenschaften selbst ausdrückt. Nun ist freilich dieser Grundsatz der Logik von den ersten Tagen der wissenschaftlichen Besinnungen auf die Form unseres Denkens an in der mannigfachsten Weise gewendet und gedeutet worden. Aber sieht man von allen ontologischen Interpretationen, die hier jedenfalls nicht in Frage stehen, und vor allem von der Auffassung ab, als ob er eine Identität in der Zeit besage, so kann er jedenfalls als allgemeine formale Definition des Gedachten benutzt werden. Nur ist, wenn es noch erforderlich ist, zu betonen wichtig, daß dieser Satz keinen normativen Grundsatz, keine Regel des Denkens ausspricht. Denn er schreibt nicht vor, was sein soll, er gibt keine Bedingung einer Gültigkeit an, sondern er drückt nur aus, was ist, er beschreibt nur, was Denken nach seinem Gehalt bedeutet. Denn nur insofern das Gedachte als mit sich selbst identisch zu denken ist, kann es von den wechselnden, in der Zeit verlaufenden, von den verschiedensten Personen vollzogenen Denkfunktionen unterschieden werden, und nur insofern es als unabhängig vom Denkakt vorgestellt wird, kann ihm Identität zugeschrieben werden.

Aber in der Setzung dieses Gegenstandes ist zugleich die Unterscheidung von allen anderen möglichen Gegenständen enthalten, da er nur in sich selbst identisch ist, sofern er von jedem anderen unterschieden wird. Diese Unterscheidung ist nicht eine einfache Folge des Satzes mit der Identität. Unterscheiden ist immer nur möglich, wenn zuvor das zu Unterscheidende als mit sich selbst

identisch festgehalten wird. Die Unterscheidung ist ein deskriptives, letztes Merkmal so gut wie die Identität. Beide Begriffe sind korrelativ zueinander; sie heben nur verschiedene Seiten im Gedachten hervor, von denen allerdings die eine, die Unterscheidung, nicht hervortreten würde, wenn es nur einen Gegenstand des Denkens gäbe. Die Unterscheidung erweist ihre relative Selbständigkeit auch der Identität gegenüber darin, daß der Satz der Identität schließlich gar nicht anders als in einer Form auszusprechen ist, welche die Unterscheidung bereits voraussetzt. Denn daß $A = A$ ist (was nicht mathematische Gleichheit, sondern logische Identität besagt), schließt streng genommen die Annahme ein, daß A von A zu unterscheiden sei. Der Grundsatz der Identität behauptet die Unmöglichkeit dieser Scheidung. Aber insofern durch die Unmöglichkeit dieser Unterscheidung der Gegenstand in der Identität seiner selbst konstituiert wird, setzt die begriffliche Bestimmung der Identität die Unterscheidung voraus.

Mit diesen Bestimmungen ist das logische Wesen des Gegenstandes erschöpft. Zwar hat man immer wieder versucht, darüber hinaus aus dem Bezug des Einen auf das Andere die Forderung abzuleiten, in ihrer Vereinigung, ihrer „Synthesis" das abschließende, ja das eigentlich konstituierende Merkmal des Gegenstandsbegriffes zu sehen. So wäre dieser als Einheit des Einen und des Anderen oder gar des Einen im Anderen, als Einheit des Mannigfaltigen zu charakterisieren. Aber die Einheit, die hier angezogen wird, ist zunächst nur die Einheit des subjektiven Bewußtseins, die als tatsächliche Bedingung des Gegenstandsbewußtseins natürlich anzuerkennen ist. Denn nur was in einem Bewußtsein zusammen vorgestellt oder gedacht wird, kann unterschieden werden. Aber das Unterschiedene wird darum noch nicht zu einer Einheit verbunden.

Freilich geschieht dies sofort, sobald das eigentliche Denken ins Spiel tritt. Dann wird durch die Beziehung, die zwischen den Gegenständen gedacht wird, ein Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt, der als Synthesis in subjektiver Wendung, als Zusammenhang in objektiver Wendung zu bezeichnen ist. Die Einheit in der Mannigfaltigkeit besteht dann aber lediglich in der Einheit der Beziehung, welche das Unterschiedene verbindet, und diese Beziehung ist nur in dem Sinne als Einheit anzusprechen, in welchem auch das Unterschiedene für sich als Identität festzuhalten ist. Insofern man einen solchen Zusammenhang wiederum als Gegenstand faßt, ihn durch eine Beziehung mit anderen verbindet und vielleicht die so entstandene Relation von Relationen wiederum als Beziehungsglied denkt, mag man zu Gegenständen höherer, ja beliebig hoher Ordnung fortschreiten und Komplexionen aufbauen, die Einheiten im Mannigfaltigen darstellen. Aber die erste Scheidung des Identischen vom Anderen braucht darum sich nicht in dem Rahmen einer objektiven Einheit zu vollziehen.

d. Reflexive und konstitutive Kategorien.

Die synthetische Verbindung des Mannigfaltigen zu Beziehungseinheiten ist eine logische Bedingung alles Denkens. Aber für das Verständnis des Begriffes dieser Beziehungseinheiten ist eine Unterscheidung unentbehrlich. Rein phänomenologisch lassen sich die Beziehungen, welche das Denken zwischen Gegenständen setzt und die darum als rein logische zu bezeichnen sind, und die Beziehungen, welche als zwischen den Gegenständen auch dann bestehend anzunehmen sind, wenn sie nicht gedacht werden, sondern. Solche Beziehungsformen, nach welchen wir die Gegenstände in Zusammenhang bringen und die als der Anteil anzusehen sind, der ausschließlich dem Denken als solchem zukommt, der nur durch das

Denken gesetzt ist, und, wenigstens zunächst nur für das Denken gilt, sind Gleichheit, Ähnlichkeit, Unterschied, Ganzes und Teile. Sobald wir aber auf den besonderen Inhalt der Gegenstände achten, ergeben die sachlichen Verhältnisse der Gegenstände Beziehungen, welche dem Denken als fremde und von ihm zunächst ganz unabhängige, weil ausschließlich im Gegenstande begründete gegenübertreten. Derartige Beziehungen sind räumliches und zeitliches Zusammensein, Träger und Eigenschaft, Ursache und Wirkung. Unterscheiden wir im Anschlusse an Kantische Terminologie, welche Windelband[1] wiederum in unseren Tagen besonders befürwortet hat, diese beiden Klassen von Beziehungsformen als reflexive und konstitutive, dann sind die reflexiven Beziehungsformen diejenigen Verhältnisse, welche das reflektierende Denken lediglich aus sich heraus zu entwickeln vermag; die konstitutiven Beziehungsformen dagegen bedeuten diejenigen Sachzusammenhänge, welche das Verhältnis der Inhaltsbestimmungen von Gegenständen ausmachen, wie es auch unabhängig vom Denken durch ihre Beschaffenheit gefordert ist. So ist beispielsweise in dem symbolischen Urteil *S* ist *P* für den Bestand der in ihnen ausgedrückten Beziehung ganz gleichgültig, welcher bestimmte Inhalt dem *S* oder *P* zukommt; *S* und *P* sind daher auch beliebig vertauschbar, ohne daß hierbei die logische Relation geändert wird. Sobald ich aber mit *S* und *P* die Vorstellung bestimmter Inhalte verbinde (z. B. die Erde ist rund), wird zugleich noch eine sachliche Beziehung zwischen *S* und *P* gesetzt, welche die beliebige Vertauschbarkeit dieser beiden Termini ausschließt. Sofern die Logik grundsätzlich von dem besonderen Inhalte der Gegenstände absieht, hat sie es nur mit den reflexiven

[1] Windelband, Vom System der Kategorien, in den Philosophischen Abhandlungen, Sigwart gewidmet. 1900.

Beziehungsformen zu tun, und der bloße Umstand, daß es möglich ist, eine rein formale Logik ohne Rücksicht auf gegenständliche Bestimmungen durchzuführen, beweist, wie man auch über den Wert einer solchen formalen Logik urteile, daß diese Trennung, die sich in der Logik der Gegenwart zunehmender Anerkennung erfreut, eine berechtigte Grundlage besitzt. —

Innerhalb seiner Grenzen ist der kritische Standpunkt in der Tat unangreifbar, seine Auffassung des reinen Denkens als ein aller Wirklichkeit und ihren Gesetzen entrücktes Gebiet unanfechtbar. Aber innerhalb dieser Grenzen tritt das Wirklichkeitsproblem nicht auf. Nur sofern der kritische Standpunkt zum kritischen Idealismus entwickelt wird, wird eine Auseinandersetzung mit ihm Pflicht des Realismus.

2. Kapitel: Der logische Idealismus.

Es ist die ursprünglichste und nicht leicht zu erschütternde Überzeugung, daß die Gegenstände, die wir erkennen wollen, uns unabhängig vom Denken, d. h. außerhalb der durch das Denken gesetzten Beziehungen gegeben sind, daß ihnen, wie sie als fertige Dinge unserem Erkennen gegenüberzutreten scheinen, Existenz und Bestimmtheit zukommen und sie in gewissen sachlichen Beziehungen zu einander stehen. So glaubt der Forscher in der Fülle der sinnlichen Erscheinungen die Objekte zu erblicken, deren sich das Denken durch Unterscheiden, Vergleichen, Zusammenfassen zu bemächtigen hat. Der Astronom, der die leuchtenden Punkte am Himmel zählt, die Veränderungen ihres gegenseitigen Abstandes berechnet, ist davon überzeugt, daß diese glühenden Massen, von denen er eine späte Kunde erhält, vor ihm und seinem Denken bestanden haben, daß sein Denken sie nur in ihren gegenseitigen Verhältnissen ab-

bilden soll. Der Zoologe, der ausgestorbene Tierformen aus versteinerten Resten rekonstruiert, der Historiker, der vergessene Epochen der Menschheitsgeschichte aufdeckt und mit dem Spaten versunkene Schauplätze menschlichen Handelns wieder zutage fördert, sie alle glauben, den Gegenstand ihres Erkennens in irgendeinem Sinne vorzufinden, da ja gerade in diesem Finden, in diesem Bloßlegen ein Teil und nicht der geringste Teil ihrer Arbeit liegt. Der positive Forscher ist überzeugt, daß hinter oder in allem Sinnenschein, hinter allen selbstgeschaffenen Formen, Formeln und Symbolen eine unergründliche Realität liege, die uns umfängt.

Nun hat aber die durch Hermann Cohen begründete Marburger Schule den kritischen Standpunkt zu einem transzendentalen Idealismus entwickelt, welchen man, da er in strengster Folgerichtigkeit die Einheit des Fundaments der Erkenntnis allein in dem inneren, d. h. dem logischen Gesetz des Erkennens findet und von hier aus alle Wissenschaft auf die Entwicklung des Logischen in radikaler Verneinung jedes außerhalb des Logischen anzusetzenden Seins beschränkt, als den logischen Idealismus bezeichnen kann.

1. Der Gegenstand als unendliche Aufgabe.

Der logische Idealismus kündet,[1] daß nirgend von einem fertigen und gegebenen Gegenstande zu reden sei. Vor allem Gegebenen steht das Denken und seine Gesetzlichkeit, für welche ja nur ein Gegebenes „gegeben" sein kann.

a) Denken und Gegebenes.

Das Gegebene muß doch gedacht, also ursprünglich erdacht sein. Die Setzung von etwas als Gegebenem be-

[1] Nach Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig, 1910.

ruht schon auf einer ursprünglichen Denkfunktion. So ist der gegebene Gegenstand nicht das erste. Also ist auch Erkenntnis nicht ursprünglich Analyse und Zusammenfassung des Gegebenen. So ist der Gegenstand nicht vor aller Erkenntnis da, sondern besteht nur im Erkennen, weil durch dasselbe. Erkenntnis und Gegenstand sind korrelativ zueinander. Der Gegenstand ist nicht vorhanden, zumal nicht als bestimmt vorhanden, da es nur im Denken und für das Denken Bestimmtheit gibt. Der Gegenstand bezeichnet nur das X, das vom Denken selbst Gesetzte, das zu Bestimmende. Er ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Die Frage, das Problem ist sein reinster Ausdruck. Und er ist gar nicht als fertiger vor der Erkenntnis da, als welchen ihn das Erkennen lediglich abzubilden hätte, sondern, wie er im Erkenntnisfortgang gestaltet wird, kann er auch niemals zur vollendeten Bestimmung gelangen. Denn im Wesen des Denkens, in der Freiheit des unbeschränkten Fortganges von Setzung zu Setzung liegt, daß es hier keinen Anfang und kein Ende gibt. Damit ist eine Grenzenlosigkeit im Fortgang der Setzung gefordert. So ist der Gegenstand nicht nur Aufgabe, sondern unendliche Aufgabe, dessen endgültige Bestimmung nie zu erreichen ist, der immer nur in einer vorläufigen und daher unvollkommenen Vorausnahme des allein im unendlichen Prozeß zu bestimmenden als vollendet und fertig vorgestellt werden kann. Nur in ideeller Vorwegnahme des zu Erkennenden ist von Gegenständen der Erkenntnis zu reden. Aber das Ziel aller Wissenschaften liegt darin, diese ideelle Vornahme beständig zu korrigieren, das X, das Unbestimmte, das sich das Erkennen als Vorwurf gesetzt, in einem unabschließbaren Fortgange zu determinieren, d. h. aus dem reinen Erkenntniszusammenhang zu bestimmen. Alle jeweiligen Abschlüsse sind relativ; absolut ist allein die Abschlußlosigkeit.

Dieser scharfsinnige und radikale Idealismus, der den Gegenstand der Erkenntnis in eine unendliche Aufgabe verwandelt, gewinnt seine stärkste Kraft aus seiner engen Bezogenheit auf die Grundbegriffe und Grundsätze des exakten, des mathematischen Denkens. Hier in der Tat scheinen, wenn irgendwo, die Gegenstände aus reinen Ursprungsbegriffen ableitbar und Erzeugnis des fortschreitenden Erkenntnisprozesses zu sein. Und da wir die Natur nur erkennen können, indem wir sie aus ihnen aufbauen, wird die Natur selbst zu einem unendlichen Gegenstand.

Aber dieser engste Problembezug, durch welchen der Idealismus ausschließlich an der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft orientiert ist, schränkt von vornherein die Weite der Fragestellung ein, die das Realitätsproblem erheischt. Denn schließlich handelt es sich nicht nur um die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften; auch Geschichte und Psychologie bedürfen der Grundlegung und es möchten mit Hinsicht auf sie von vornherein die idealistischen Konsequenzen angefochten oder doch zum mindesten in ihrer Tragweite begrenzt werden. Aber kann man von diesen Weiterungen zunächst ganz absehen und sich auf das Feld der theoretischen, d. h. der mathematischen Naturwissenschaft beschränken; dann tritt, sobald wir die reine Mathematik verlassen, auch hier schon neben der rein gedanklichen Konstruktion ein anderer Faktor hervor, der als Erfahrung den Begriff dieser Wissenschaft bestimmt und beschränkt.

Nun findet die Erfahrung gewiß auch in dem System des kritischen Idealismus ihre Stelle. Ja indem dieser den Gegenstand immer nur in Beziehung auf das Ganze der Erfahrung faßt, indem er unablässig die Einheit der Erfahrung fordert, will er geradezu als „Erfahrungsmonismus" selbst eine Theorie der Erfahrung geben. Daher schließt er die Bezugnahme auf die Sinnlichkeit des durch

Denken erst zu Bestimmenden nicht aus, sondern ein. Alle begriffliche Arbeit weist jederzeit zurück auf etwas, das noch nicht Begriff ist, sondern erst zu Begriff gebracht werden soll, auf eine Materie der Erkenntnis, die von deren begrifflicher Form zu scheiden ist. Aber diese Materie, die als zeit-räumliche Verbindung von Empfindungen, mithin als Vorstellung, aufzufassen ist, ist doch für uns nie anders als vermittelst der begrifflichen Funktion bestimmbar. Alles bestimmte Bewußtsein der Zeit- und Raumverhältnisse selbst wie auch des qualitativen Inhaltes der Empfindungen beruht auf ihr. Als dies und das, jetzt und dann, hier und dort ist das Gegebene der Sinnlichkeit immer schon durch letzte Ordnungsbegriffe bestimmt, für sich ist es weder inhaltlich noch in Raum und Zeit bestimmt. Daraus folgt, daß Form und Stoff der Erkenntnis stets aufeinander hingewiesen bleiben, daß in den Grenzen der Erfahrung ein unaufhebliches Wechselverhältnis des sinnlichen und begrifflichen Faktors besteht. Und darauf beruht es eben, daß Erkenntnis als Prozeß, und zwar als nie vollendeter Prozeß gedacht werden muß.

b) Objektiv und subjektiv.

Damit wird ausdrücklich die methodische Scheidung zweier Faktoren innerhalb der Erkenntnis zugestanden; aber sie ist nur eine methodische Trennung. Und zwar eine Trennung, durch welche der Begriff der Objektivität eine Klärung gewinnt, die die alte Grundfrage nach dem Verhältnis des Denkens und des Seins, des Subjekts und Objekts der Erkenntnis grundsätzlich löst.[1] An diesem Gegensatz der Dinge und des Geistes, die begrifflich geschieden werden können, hat die Metaphysik aller Zeiten festgehalten; der Gegensatz erweitert sich dann sofort zu

[1] Vgl. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910, S. 359 ff.

dem zweier getrennter, räumlicher Sphären, einer Innen- und Außenwelt, welche nichts mehr gemein haben, deren Zusammenhang unerklärlich ist. Aber selbst die Metaphysik vermag doch nicht das Gebiet der Erkenntnis überhaupt zu überschreiten, da es außerhalb dieses Gebietes nicht einmal mehr für sie Stoff zu möglichen Fragestellungen gäbe. Daher gründet sich auch der von ihr statuierte Gegensatz von Innen- und Außenwelt letzthin auf eine gedankliche Leistung, deren Wert und Bedeutung für den Aufbau der Erkenntnis zu würdigen und eben durch diese Beziehung zu begrenzen ist.

Fragt man nämlich die unmittelbare Erfahrung, die noch von keinem Moment der Reflexion beherrscht ist, so zeigt sich, wie für sie der Gegensatz des Subjektes und Objektes noch völlig fremd ist. Für sie gibt es nur eine Stufe des Daseins, die alle Inhalte gleichmäßig und unterschiedslos in sich befaßt. Alle mannigfaltigen Inhalte ordnen sich sozusagen in einer Ebene. Noch gibt es keine bestimmten Gesichtspunkte, die irgendeinen Vorrang des einen vor dem anderen begründen könnten; sie besitzen noch jene Passivität, jene fraglose und unzweifelhafte Gewißheit, die erst durch die logische Reflexion berichtigt wird. Nun liegt das Ziel aller empirischer Erkenntnis in der Gewinnung letzter Invarianten, die die notwendigen und konstituierenden Faktoren jedes Erfahrungsurteils bilden. Unter diesem Gesichtspunkte erhalten die verschiedenen empirischen Aussagen alsbald verschiedene Werte. Objektiv nennen wir diejenigen Werte der Erfahrung, auf denen ihr unmittelbarer Bestand beruht, während das, was dem Wechsel selbst angehört, was nur eine Bestimmung des Individuellen, Einmaligen, hier und jetzt ausdrückt, dem Kreis der Subjektivität zugerechnet wird. Die Erfahrung ist Eine, nur ihre Scheidung in subjektive und objektive Elemente ist eine durch den Fortgang des Erkennens geforderte methodische Trennung.

Und zwar zeigt sich, daß eben darum der Grundunterschied keine absolute, sondern nur eine relative Bedeutung besitzt, daß die Grenzen zwischen dem Subjektiven und Objektiven beweglich sind und mit jedem Fortschritt der Erkenntnis sich weiter verschieben. Es handelt sich nicht um zwei voneinander ewig getrennte Gebiete der Wirklichkeit, sondern um eine Stufenfolge in den Graden der Objektivität in dem einen Gesamtsystem der Erfahrung. Den Kern des Wirklichkeitsbegriffes bilden somit die logischen Differenzen der Erfahrungsinhalte und ihre Einordnung in ein gegliedertes System von Abhängigkeiten. Und so begreift sich der Gegensatz von Innen- und Außenwelt auch schließlich als Ausdruck einer Relation, die in dem Relationssystem enthalten ist, das als formale Bedingung Erfahrung und Denken überhaupt erst ermöglicht. Unter den allgemeinen Relationen ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt von der weitesten Bedeutung. Aber er ist selber nur eine Relation, die nur für das Denken und im Denken besteht. Auf jeder Stufe der Erfahrung ist das Gegebene zugleich auf den Gegenstand und das Ich in unlöslicher Korrelation bezogen. Es ist doch bedeutsam, wie von jeher das Problem der Wirklichkeit mit dem Problem des Raumes sich verknüpfte. Und anderseits scheint in der Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins unmittelbar das Gebiet des Subjektiven, das uns anfangs allein zugänglich ist, so bestimmt abgegrenzt zu sein, daß die echte Fragestellung allein darauf hinzielen kann, das Recht und die Möglichkeit der Setzung von etwas Transsubjektivem festzustellen. So wird die Geschichte des spekulativen Denkens von dem Problem der Existenz einer räumlichen Außenwelt beherrscht, wobei die Gewißheit von der Eigenexistenz des denkenden Subjektes entweder die stillschweigende oder die ausdrücklich formulierte Form der Voraussetzung bildet.

Es bleibt ein dauernd denkwürdiges Zeugnis für diesen Sachverhalt, daß Berkeley, der mit beispiellosem Radikalismus den Glauben an die Existenz einer für sich bestehenden Dingwelt zerstörte, doch den der Existenz der denkenden Subjekte, als deren subjektives Phänomen die Bilder einer solchen Dingwelt sich darstellen, festhalten konnte. Aber das ist nun die entscheidende Einsicht, durch welche der logische Idealismus von vornherein diese Fragestellung berichtigt, daß ein Ichbewußtsein sich immer nur korrelativ zu seinem Gegenstandsbewußtsein verhält. Der Gedanke des Ich ist keineswegs ursprünglicher und logisch unmittelbarer als der Gedanke des Objektes, da beide nur miteinander bestehen und sich nur in steter Wechselbeziehung aufeinander entwickeln können. So lange nur der transzendente Wert, die Verselbständigung aus einem dieser Beziehungsglieder aufgehoben, die des anderen aber festgehalten wurde, war die Idee einer für sich bestehenden Realität, welche von Berkeley grundsätzlich bestritten war, überhaupt beseitigt; es mußte vielmehr, auf welchen Umwegen und welcher Verkleidung auch immer, von dem Ich aus das fehlende Beziehungsglied ersetzt werden. Es ging nicht an, die Metaphysik des Objektes zu verneinen, die des Subjektes dagegen zu bejahen. Daher hob Berkeley die materielle Außenwelt nur auf, um an ihre Stelle die Gottheit zu setzen, auf welche das Auftreten unserer Sinnenbilder zurückzuführen sei.

Wird aber eingesehen, daß es bei der Differenzierung des Subjekts und Objekts sich bloß um eine methodische Unterscheidung handelt, daß der Gegensatz von subjektiv und objektiv nicht absolut, sondern fließend ist, daß er auf jeder Stufe der Erkenntnis besteht, auf jeder weiteren wieder anders festgelegt werden kann (wie in der Tat die schlichte Wahrnehmung gegenüber der Halluzination als objektiv, gegenüber der physikalischen Gegenstandsbestimmung als subjektiv zu bezeichnen ist), dann läßt

sich für den Idealismus der gesamte Erfahrungsinhalt zu einem Erkenntnissystem zusammenfassen, in welchem die verschiedenen Arten des Seins nur als verschiedene, jedoch notwendig einander ergänzende Gesichtspunkte betrachtet werden. Dieses Gesamtsystem begreift einerseits durchgängig eine Bezogenheit auf individuelle oder empirische Bewußtseinseinheiten, anderseits eine Bezogenheit auf eine diesen gemeinsame Außenwelt in sich. Auf die Frage nach der Wirklichkeit dieses Ganzen ist eine Antwort zu geben unmöglich, weil die Frage unsinnig ist. Denn jede mögliche Antwort wird sich wiederum innerhalb des Gegensatzes von Subjekt und Objekt bewegen, der ja nur im Gesamtsystem der Erfahrung Bedeutung besitzt.

2. Der materiale Faktor der Erkenntnis.

Obschon der logische Idealismus das Recht und die Bedeutung der Sinnlichkeit förmlich anerkennt, da er sie in seinem System ausdrücklich als unaufhebbaren Bestandteil aller Erkenntnis aufnimmt, kann doch gefragt werden, ob diese Würdigung ausreichend ist, ob nicht vielmehr in dem materialen Faktor mehr als bloß das unbestimmte, der Bestimmung erharrende Material des Erkennens anzunehmen ist.[1] Alle Erfahrung empfängt ihre Bestimmtheit und Gliederung durch ein ursprüngliches Relationssystem; aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß diese Gliederung und Bestimmtheit, die ihrer Form nach vielleicht auf die begriffliche Funktion zurückzuführen ist, ihrem Inhalt nach von Bedingungen abhängt, die nicht aus den ursprünglichen Relationen ableitbar sind und daher auf einen positiven Anteil des materialen Faktors für

[1] Es verdient angemerkt zu werden, daß bei den verschiedenen Vertretern des logischen Idealismus die Würdigung des sinnlichen Faktors gewisse Differenzen aufzuweisen scheint. Man vgl. etwa gegenüber Natorps Ausführungen Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910, S. 242, 248, 301, 341, 354, 360ff.

den Aufbau der Erkenntnis verweisen. Mag die materiale Besonderung der Erkenntnis, die hier gemeint ist, von uns auch immer nur durch eine formale Gliederung und Bestimmung auffaßbar und aussprechbar sein, so bliebe dadurch die Selbständigkeit der Erkenntnisbedingungen, die in dem materialen Faktor enthalten sind, unangetastet; sie rechtfertigt es, in ihm nicht nur eine aus methodischen Gründen vollzogene Scheidung von Teilen innerhalb des Erkenntnisganzen, sondern ein dem Erkenntnisganzen fremd Gegenüberstehendes zu erblicken.

a) Die Bestimmtheit des Gegebenen.

In der Tat tritt dieser Faktor in allen Erfahrungswissenschaften und so schon in der rein mathematischen Naturwissenschaft hervor. Man mag zunächst davon absehen, ob er auch in der Mathematik und der Mechanik nachzuweisen ist. Aber wenn etwa Hertz seine in methodischer Hinsicht noch immer vorbildliche Darstellung der Mechanik so gliedert, daß in dem ersten Teil lediglich die Geometrie und Kinematik der materiellen Systeme entwickelt wird, welche „der Erfahrung völlig fremd" bleiben, während der zweite Teil in einem allgemeinen Grundgesetz einen bestimmten Anteil der Erfahrung aufnimmt (und zwar in der Form, daß nur in dieser einmaligen Aussage, aber späterhin nicht mehr eine Berufung auf die Erfahrung stattfindet), dann zeigt dies zum mindesten, daß hier ein Problem vorliegt. Und zwar ein Problem, das in gleichem Sinne auch in den neueren Systemen der Mechanik ebenso wie in den Versuchen einer allgemeinen Energetik wiederkehrt. Geht man aber zur theoretischen Physik und Chemie über, so tritt dieser empirische Faktor ständig vor allem in den numerischen Konstanten hervor, ohne welche die physikalischen und chemischen Theorien gerade der Präzisierung entbehrten, welche ihre Überlegenheit über die Gattungsbegriffe der aristotelischen

Logik ausmachen. Diese Konstanten schwinden niemals, sind durch keine noch so entwickelte Theorie aufzuheben. In Konstantenbestimmungen erschöpft sich jede physikalische und chemische Dingbeschreibung und unsere gesamte Welterkenntnis bleibt, bei allem möglichem Fortschritt, außer an die Invarianz des zugrunde gelegten Relationssystemes auch an die Invarianz gewisser Zahlenwerte gebunden. Zweifellos enthalten diese Konstanten ein sehr verwickeltes methodologisches Problem, das noch längst nicht in seiner ganzen Tragweite aufgeklärt worden ist. Aber das läßt sich doch zeigen, daß kein denkbarer Fortschritt der Wissenschaft die Konstanten entbehrlich, sie insgesamt etwa aus Gesetzen ableitbar machen könnte. Denn wenn auch Konstanten, die bei einem gegebenen Stande des Wissens schlechtweg hingenommen werden, auf einem fortgeschritteneren als Folgerungen allgemeiner Gesetze zu deduzieren sind, so ist dies nur möglich, weil alsdann in diese allgemeineren Gesetze wiederum Konstanten eingehen, die nicht durch Gesetze bedingt sind. Es steht hier nicht in Frage, ob die Forderung, Konstanten zu setzen, aus den Prinzipien unseres Erkennens selbst abgeleitet werden kann. Und es ist weiter zutreffend, daß die einzelnen Konstanten nie für sich etwas bedeuten, sondern ihren Sinn immer in bezug auf andere Werte und in unterscheidender Verknüpfung mit ihnen erhalten. Entscheidend allein ist, daß aus den allgemeinen logischen Voraussetzungen, auf die sie als die Grundlagen aller physikalischen Zählung und Messung verweisen, bestimmte Maßzahlen nie zu gewinnen sind. Will man auf Formulierungen von Leibniz, auf den sich der logische Idealismus gern beruft, zurückgreifen, so dürfte man hier von einem Gegensatz der notwendigen und der zufälligen Wahrheiten sprechen. Das allgemeine Verknüpfungssystem, das die logische Voraussetzung für alle gegenständliche Erkenntnis bildet, enthält als Mathematik und

vielleicht auch als Mechanik dann den Inbegriff der notwendigen Wahrheiten. Aber die Determination dieser notwendigen Wahrheiten zur Erfahrungserkenntnis, der Vollzug der Einzelverknüpfung und Bestimmung, hängt von einem anderen Faktor ab, der der Erkenntnis gegenüber zufällig ist.

Fragt man, woher uns die Kenntnis dieses empirischen Faktors kommt, so weist die Antwort allein auf die Erfahrung und zwar als sinnliches Bewußtsein der Wahrnehmung. Alle Konstantenbestimmung in der Naturwissenschaft gründet sich auf Beobachtung und Experiment, die, wie immer sie nur im Zusammenhang mit gedanklichen Leistungen und Theorien bedeutungsvoll sind, jedenfalls eben gerade das geben, was das Erkennen aus eigenen Mitteln nicht zu erzeugen vermag. Damit eröffnet sich uns eine zweite Erkenntnisquelle, die gewiß nicht unabhängig von dem reinen Denken ist, aber ohne welche das reine Denken die Determination des Gegenstandes, das seine Aufgabe sein soll, nicht vornehmen könnte.

Man kann diesen wichtigen Satz auch von den Prämissen des logischen Idealismus unmittelbar gewinnen und vertiefen.

Die Zerstörung des realistischen Dogmas soll sich dadurch vollziehen, daß die Beziehung des Erkennens auf einen Gegenstand außerhalb seiner in die Beziehung eines noch nicht Bestimmten, in einen Bestimmungszusammenhang übergeführt wird, der aus den konstitutiven logischen Grundrelationen sich aufbaut. Erkenntnis heißt Unterscheidung und Einordnung des Unterschiedenen in eine Mannigfaltigkeit, welche aus dem reinen Denken gesetzlich zu erzeugen ist. Bezeichnet man das zu Bestimmende als gänzlich der Bestimmung ermangelnd mit X, so erschöpft sich die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand in der Beziehung dieses X auf den Relationszusammenhang. Wenn die realistischen Richtungen das X als Repräsen-

tanten des Gegenstandes, als Zeichen, Symbol oder sonstwie auffassen, so verleiht die Erkenntniskritik dem Begriff der Repräsentation die neue Bedeutung, nach welcher sie nichts sind als der Ausdruck einer ideellen Regel, die dieses besondere X an das Ganze knüpft und mit ihm in einer gedanklichen Synthese zusammenfaßt. Dieses X weist nicht auf einen Gegenstand außerhalb des Erkennens, sondern als X der Gleichung der Erkenntnis setzt es eben ihr die Aufgabe. Durch die Auflösung der Erkenntnisgleichung erhält das X gegenständliche Bedeutung, wird ihm ein objektiver Wert beigelegt, aber es wird nicht ein vom Denken unabhängiger Gegenstand gesetzt. So führt die Erkenntnisanalyse schließlich zu einem Dreifachen: einem Unbestimmten, einem Relationssystem, das aus der Gesetzlichkeit des Erkennens sich aufbaut, und der Bestimmung des Unbestimmten durch Einordnung in dieses Relationssystem.

Aber die Unbestimmtheit, die von hier angesetzt wird, ist nur eine Unbestimmtheit für das Denken. Diese negative Charakteristik könnte erlauben, daß der Gegenstand in anderer Hinsicht, etwa in der Anschauung, in der Demonstration, eine Bestimmtheit aufweise. In der Tat kann allgemein gezeigt werden, daß der Gegenstand auch schon vor dem Erkenntnisakt eine Bestimmtheit enthalten muß, daher nicht ein absolutes X sein kann. Denn andernfalls wäre die Einordnung in die Relationszusammenhänge völlig richtungslos, es wäre unerfindlich, in welche der Grundreihen er einzufügen sei oder welche Stellung ihm in diesen zuzuschreiben ist. Wird der Gegenstand nur dadurch für uns auffaßbar, daß er von uns als Glied einer allgemeinen Reihe erkannt wird, deren Form vom Denken ursprünglich gesetzt ist, dann bleibt unerklärlich, als welches bestimmte Reihenglied ich ihn erfasse. Mögen Empfindungen immer nur in Beziehung aufeinander, d. h. nur auf dem Hintergrunde einer allgemeinen Empfindungs-

reihe, mögen Zahlenwerte immer nur im Verhältnis zueinander, d. h. nur als Momente in einem unendlichen Zählverfahren bestimmbar sein, so bedarf es doch eines Grundes, warum einer gewissen Empfindung gerade diese Qualität, einer gewissen Distanz gerade jene Zahl zugesprochen wird.

Aber der materiale Faktor tritt innerhalb der naturwissenschaftlichen Theorie nicht nur als der Inbegriff bestimmter Zahlenwerte hervor, durch welche die allgemeinen Gesetzesbegriffe ihre Determination erhalten, sondern wie diese ihrem Bestande nach sich mit der Aufstellung von Gesetzen nicht erschöpft, welche allgemeingültige Regeln für die Veränderung des Naturgeschehens geben, so nimmt sie selbständig Aussagen über bestimmte Beschaffenheit und Strukturen der Objekte aus, von denen die Gesetze gelten sollen. Gesetze gelten ja stets nur hypothetisch, jeder Gesetzeszusammenhang ist ein hypothetischer Bedingungszusammenhang. Aber jede Erklärung eines empirischen Tatbestandes durch ein Gesetz oder eine Mehrheit von ihnen erfordert eine Kenntnis dieses empirischen Tatbestandes, die nur durch Seinsbegriffe und Existenzbehauptungen auszudrücken ist. So sind die etwa im Fallgesetz und im Gravitationsgesetz ausgedrückten Beziehungen schlechthin gültig, auch wenn es keine fallenden Körper, keine sich anziehenden Massen gäbe. Aber da die Gesetze nur dazu dienen sollen, den Zusammenhang der Erscheinungen allgemeingültig zu verknüpfen, muß jede einzelne Erklärung Angaben einschließen, welche auf die Existenz bestimmter Objekte gehen und zwar solcher, die ihre Bestimmtheit nicht durch die der Erklärung zugrunde gelegten Objekte erhalten. Wenn es die Überlegenheit des exakten naturwissenschaftlichen Begriffes ausmachen soll, daß er nicht die konkreten Fälle der Anschauung überwindet, sondern in seinem Gesetz aufnimmt, dann erfordert jede Rückkehr zu den Besonde-

rungen der sinnlichen Welt die Aufnahme singulärer Bedingungen, die Setzung gewisser Anfangswerte, die Beschränkung des Allgemeinen durch faktische Angaben. Und wie weit die Theorie in ihrem Streben nach umfassender Weite zu einem allgemeineren Gesetz aufsteigt: diese müssen doch stets, da sie nicht von einer beliebigen Welt schlechthin, sondern von unserer einmaligen Welt gelten wollen, eine Bestimmtheit enthalten, die diese Beziehung zum Ausdruck bringt und die Rückkehr zu den Erscheinungen in ihr ermöglicht. Hieraus entspringt die große Aufgabe, welche die erste Aufgabe der Wissenschaft war, die Erfahrung nach ihrem besonderen materialen Gehalt aufzudecken, durch immer neue Betrachtungen zu vermehren und in der Zusammenfassung alles dessen, was uns innerhalb des immer weiter hinauszuschiebenden Horizontes unserer Erfahrung zugängig ist, ein Weltbild zu schaffen. Mag die Scheidung erklärender und beschreibender Wissenschaften vom logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkte aus noch so anfechtbar sein, ganz sicher ist, daß diese Scheidung jedenfalls auf eine Trennung von Aufgaben spezifisch verschiedener Art verweist.

Und das ist nun das Entscheidende, daß die Konstruktion eines Weltbildes, wie immer sie mit der Aufdeckung des in der Welt enthaltenen Gesetzeszusammenhanges verknüpft ist, nun auf eine andere Gruppe von materialen Erkenntnisbedingungen führt, welche ebenfalls aus den formalen Erkenntnisbedingungen nicht ableitbar ist. Man kann sie allgemein als die historische Bestimmtheit oder Struktur unserer Erfahrung bezeichnen. Diese vorgängige historische Bestimmtheit des Gegenstandes ist sorgfältig von der allgemeinen Bestimmtheit, die jedem Erkenntnissystem und seinem Bestande eignet, zu unterscheiden. So weist das System der reinen formalen Erkenntnisprinzipien notwendig eine objektive Struktur auf,

die wir nicht beliebig verändern können, an welche wir als psychologisch-empirische Subjekte schlechthin gebunden sind. Die Gliederung der Denkformen, ihre Besonderung, die Gesetze, die sich aus dem Gesetz des Logischen selbst ergeben, stellen ein ideales Gefüge von eindeutiger Bestimmtheit dar. Aber wie immer die Gliederung dieses Erkenntnissystems abzuleiten und zu verstehen sei, dasjenige, wodurch die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sich von freien Schöpfungen der Mathematik unterscheiden, liegt in ihrer historischen Bestimmtheit. Die Raumform der Kugel muß in der allgemeinen Gesetzlichkeit des Raumes begründet sein; daß wir aber die Erde als eine Kugel (oder kugelförmiges Gebilde) aufzufassen haben, folgt nicht aus der Allgemeingesetzlichkeit des Denkens, sondern aus der Anschauung dessen, was wir Erde nennen. Und so allerorten. Wo immer wir einen Gegenstand erkennen, finden wir ein so und so Gestaltetes an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit vor. Selbst wenn wir dann die Zeit und den Raum als ideale Stellensysteme konstruieren, und das Vorgefundene durch Relationen in diesen fixieren, so müssen wir von vornherein in ihm etwas hinnehmen, das ihnen spezifisch zukommt und ihnen diese Stelle, diese Form zuweist. Dieses Spezifische, das wir auch als das Individuelle oder den historischen Charakter des Gegenstandes ansprechen können, determiniert das Denken, sofern wir es unternehmen, den Gegenstand aus reinen Denkbestimmungen aufzubauen. Hier konstruiert nicht die Gesetzlichkeit des Denkens den Gegenstand, sondern nur unter der Voraussetzung einer spezifischen, dem Denken fremd gegenübertretenden Struktur vermögen wir das konstruierende Denken ins Spiel zu setzen. Ihr gegenüber sind wir nicht frei, nicht schöpferisch, wir können sie wohl konstatieren und wohl auch konstruieren, aber nicht aus Eigenem erzeugen.

b) Die Selbständigkeit der Sinnlichkeit.

Wenn wir in dem sinnlichen Bewußtsein, das die Grundlage und Voraussetzung aller positiven Forschung ist, allerorten etwas finden, das eine historische Eigenart und eine Struktur aufweist, die für das Denken, das es durch seine Ordnungsbegriffe faßlich machen und konstruieren will, richtunggebend ist, dann gestattet der idealistische Standpunkt aber noch eine Wendung, die gleichwohl naheliegende Konsequenzen dieser Einsicht mit einem Schlage entkräften soll. Denn was hier als Ausgangspunkt aller Weltbetrachtung, als die sinnliche und erlebbare Wirklichkeit erscheint, ist vielleicht selbst schon Niederschlag des Denkens, stellt sich der philosophischen Besinnung schon als gedankliches Erzeugnis dar.

In der Tat ist ja jede vorwissenschaftliche Weltbetrachtung schon in einem erheblichen Maße von Reflexion bereits durchsetzt. Versteht man unter dem natürlichen Weltbilde die Vorstellungsweise des gemeinen Bewußtseins, wie sie vor dem Beginn der eigentlich wissenschaftlichen Orientierung in den primitiven Zeiten das Gegebene sich deutet, dann ist dieselbe, wie gleichmäßig die geschichtlichen Erzeugnisse und die Erfahrungen der Ethnologen beweisen, ein höchst kompliziertes Phänomen, in welchem Annahmen aller Art über Zusammenhang und Beschaffenheit der Natur und der Dinge zusammengefaßt sind, die so wenig wie irgendeine über lange Zeiträume sich erstreckende Entwicklung auf eine einfache Formel gebracht werden können. Diese natürliche Weltansicht gibt so wenig den Bestand der reinen Erfahrung wieder, daß sie im Gegenteil ganz und gar als ein Produkt der Phantasie angesehen werden muß. Die Macht der Phantasie, wofür der Mythos Zeugnis ist, beherrscht zunächst alles primitive Denken. Nur langsam befreit der Mensch sich von ihr und selbst die Begründung der

neueren Wissenschaften seit dem 17. Jahrhundert hat uns gegen Rückfälle nicht geschützt.

Und genau so wenig, wie diese primitiven Auffassungen als Ausdruck der reinen, durch keine theoretische Umdeutung veränderten Erfahrung anzusehen sind, kann etwa, was aus dem Durchschnittswissen eines gebildeten Menschen der Gegenwart als Ansicht von der Natur abzuziehen ist, als das Gegebene schlechthin bezeichnet werden. Erkenntnistheoretiker lieben hier von einem naiven Realismus zu sprechen, der der Ausdruck der natürlichen, vorwissenschaftlichen Stellung der Intelligenz zum Wirklichen sei. Aber dieser naive Realismus ist eine, und zwar sehr willkürliche und vage Konstruktion und außerdem mit theoretischen Erwägungen aller Art, welche auf eine lange Geschichte verweisen, durchsetzt. So wenig wie die geozentrische Weltauffassung ein theoriefreier Ausdruck der sinnlichen Anschauung von den sichtbaren Veränderungen am Himmel ist, so wenig ist etwa die Meinung, daß wahrnehmbare Dinge existieren, die mit bestimmten Eigenschaften behaftet sind und dieselben behalten, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden, daß sie in Wechselwirkung miteinander stehen und das gemeinsame Objekt einer Mehrzahl von Bewußtseinssubjekten bilden, die ihrerseits in der Selbstwahrnehmung eine andere Quelle des Wissens besitzen, Ausdruck des vor Beginn der Reflexion vorgefundenen Gegebenen. Welch eine Fülle rein begrifflicher Vorstellungen, wie Ding, Eigenschaft, Ursachen usw. sind in diesen angeblich naiven Sätzen zu einem komplizierten Zusammenhange vereinigt!

Aber selbst wenn man auch von all diesen theoretischen Zutaten absehen wollte, wenn man sich ganz darauf beschränkte, methodisch, beispielsweise durch das psychologische Experiment, festzustellen, was das einzelne Subjekt als gegeben in jeweiligem Falle vorfindet, würde man auch noch nicht die reine Erfahrung erhalten. Denn ge-

rade die Psychologie hat immer entschiedener darauf hingewiesen, daß jede Wahrnehmung bereits mit Denkvorgängen verschmolzen ist, die eine theoretische Deutung des Wahrgenommenen, d. h. des Fürwahrgenommenen enthält. Man braucht hierbei nicht auf die unbewußten Schlüsse im Sinne Schopenhauers und v. Helmholtz' zurückzugreifen. Aber am Ende lassen sich Hypothesen dieser Art auch nicht von vornherein abweisen. Ganz besonders dann nicht, wenn man im Sinne der neueren Entwicklungslehre die individuelle Erfahrung genetisch aus der Gattungserfahrung im Zusammenhang mit Vererbungshypothesen abzuleiten versucht.

Schließlich wäre noch zu erwägen, ob nicht durch den philosophischen Übergang von dem Befunde des Individualbewußtseins zu dem Standpunkte des Bewußtseins überhaupt die Annahme gefordert würde, daß die Gegenstände, die dem individuellen Denken gegeben erscheinen, tatsächlich von der produktiven Einbildungskraft allererst erzeugt worden sind. Man mag diese Lehre, die vielfach für die Lehre Kants ausgegeben wird, für höchst unwahrscheinlich halten, aber sie beweist wie die Entwicklungsgeschichte und die psychologische Betrachtung doch das eine, daß über das, was als gegeben anzusetzen ist, keineswegs die einfache Selbstbeobachtung oder gar die natürliche Meinung der Menschen zu entscheiden hat. Nur im Zusammenhange einer begründeten Theorie kann das Problem der Gegebenheit aufgelöst werden. Die reine Erfahrung ist in keiner Erfahrung gegeben. Es ist daher nur konsequent, wenn dasjenige System, das unter allen Lehrmeinungen der Gegenwart am entschiedensten die Wissenschaft auf eine reine, durch keine unerfahrbaren Zusätze gefälschte Erfahrung gründen will, wenn der Empiriokritizismus in dem natürlichen Weltbegriffe ein Ideal erblickt, das nur allmählich und schrittweise seiner Vollendung entgegengeführt werden kann. In der Tat steht

die Erkenntnis dessen, was gegeben ist, nicht vor aller Wissenschaft von Anfang an fest, sondern wäre nur mit ihrer Vollendung selber zu erreichen.

Oder vielleicht auch dies nicht einmal. Vielleicht ist eben die hier noch immer festgehaltene Voraussetzung, daß überhaupt das Denken ein Gegebenes vorfindet, das es abzubilden oder sonst irgendwie zu bearbeiten hat, unstatthaft. Vielleicht ist das Gegebene, wie es sich bei dem, was gemeinighin die natürliche Weltansicht genannt wird, herausgestellt hat, immer nur eine Stufe des Wissens, die nur relativ zu einem verwickelten Denken primär erscheint. Dann stellt sich die Erkenntnis nicht als eine Bearbeitung der Gegenstände, sondern als eine Fortsetzung eines primitiven Wissens dar. Dann gäbe es außer dem Denken überhaupt kein Gegebenes und kein Sein. Als das ursprünglichste Sein ist das logische zu erachten; in dem naiven Dogmatismus, der die Welt handgreiflich vor sich zu sehen glaubt, in dem Psychologismus, der das Gegebene auf den Begriff unserer Empfindungen beschränkt, sind nur Hypostasierungen jeweiliger Phasen der Erkenntnis vollzogen. Der radikale Idealismus kann in dem Begriff des Gegebenen immer nur die methodische Fixierung einer jeweiligen erreichten Stufe in dem unendlichen Prozeß des Erkennens erblicken. Ein Gegebenes an sich gibt es überhaupt nicht mehr.

Aber diese Verflüchtigung des Gegebenen in eine Phase des Erkenntnisprozesses, die, in voller Strenge gedacht, nach Hegelscher Weise die ganze Welt in einen Logismus auflösen würde, kann nicht das letzte Wort sein. Wäre sie haltbar, dann würde der Gegensatz der reinen Gesetzeswissenschaften zu den gröberen und unreinen Erfahrungswissenschaften, der den Ausgang für die Entwicklung des logischen Idealismus bildete, erheblich an Schärfe verlieren. Wenn alles, was in der Erfahrung auftritt, bereits schon eine gedankliche Synthese, schon eine Kon-

struktion aus reinen Denkbestimmungen ist, dann würde es sich etwa in den mathematischen Konstruktionen nur um eine relativ vollkommenere Form der Gegenstandserkenntnis handeln. Aber im Prinzip wäre streng daran festzuhalten, daß auch jene ursprünglich primitive Synthese in der Wahrnehmung nach ihrem ganzen Inhalt reines Denkerzeugnis war.

Aber wie es sich am Ende auch damit verhalten mag, jedenfalls muß auch der höchstgesteigerte Idealismus zugeben, daß zum mindesten die Aufgaben dem Erkennen gegeben sein müssen. Wenn die Dinge, die dem Einzelforscher im voraus gegeben erscheinen, in Wahrheit immer schon voraus vollzogene, und daher nicht immer richtig vollzogene Synthesen eines primitiven Verstandes sind, dann muß doch wieder in diesem vorgängigen wie in dem später von der Wissenschaft vollzogenen Aufbau ein Motiv zugrunde liegen, daß in diesem Falle die Synthesis so und nicht anders zu vollziehen sei. Das X der Gleichung der Erkenntnis wäre nicht bestimmbar, wenn nicht in dem Ansatze jeder einzelnen Gleichung zum mindesten durch ihre Form über die mögliche Lösung von X entschieden wäre. Insofern uns die Empfindungen diese Aufgabe stellen, müssen wir das Wissen um diese Aufgabe als Empfindungsbewußtsein, als Voraussetzung jeder Erkenntnis im engeren Sinne betrachten.

Jedoch die Empfindung stellt nicht nur der Erkenntnis die Aufgabe, sondern sie entscheidet zugleich über die Richtigkeit ihrer Auflösung. Am Ende gibt doch bei allen experimentalen Untersuchungen das Auftreten einer gewissen Empfindung zu einem gewissen Augenblick den Ausschlag. So zweifellos es ist, daß jede Feststellung von Tatsachen nur unter Voraussetzung einer Theorie möglich und mithin nicht ein einfacher Akt ist, sondern zugleich ein Zusammenwirken verschiedenster logischer Funktionen voraussetzt, so gewiß ist doch in jeder Tatsache etwas ent-

halten, das mehr als Denken ist. Wir vermögen Empfindungen immer nur in räumlichen und zeitlichen Ordnungen und in Relation zu ihren Arten zu bewahren; aber das heißt nicht, daß Empfindung selber eine Relation sei. Und weiter trifft zu, daß in der Regel es bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht die unmittelbar empfundenen Empfindungen sind, die nachher als Daten in das Ergebnis eintreten. Der Abstand, den Duhem[1] zwischen der eigentlich naturwissenschaftlichen Theorie und ihrer Verifikation durch die Wahrnehmung so drastisch schildert, besteht in der Tat. Aber das beweist nur, daß die Abhängigkeit der Theorie von der Empfindung eine verwickelte ist; sie hebt jedoch diese Abhängigkeit nicht überhaupt auf. So ist die Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst in der Theorie immer an die Übereinstimmung mit gewissen Empfindungen gebunden. Ohne diese beständige Regulierung durch die Empfindung könnte das reine Denken in Einstimmigkeit verbleiben, ohne zur Entscheidung über weit auseinandergehende Theorien zu gelangen. Der Fortgang von der Hypothese, daß die Erde eine Scheibe, zu der, daß sie eine Kugel, oder zu der weiteren, daß sie ein Rotationssphäroid sei, bedeutet nicht einen Fortgang zu näherer Bestimmung in dem unendlichen Prozeß des Erkennens, sondern einen Ersatz verschiedener an sich gleichberechtigter Annahmen, die aber in einem verschiedenen Maße mit den Sinnesempfindungen harmonieren. Am allerwenigsten darf bei diesen Erwägungen die Lehre von der angeblichen Subjektivität der Sinnesempfindungen verwirren. Wenn darauf hingewiesen wird, daß über das, was Tatsache sei, nur das Denken zu bestimmen habe, so wird hier Tatsache willkürlich in dem engen Sinne eines der Außenwelt oder der objektiven Theorie der Natur zugehörigen Faktums genommen. Aber Halluzinationen,

[1] Duhem, La théorie physique, son object et sa structure, Paris 1906.

optische Täuschungen, Traumbilder sind alle mit Rücksicht auf die Theorie gleichmäßig Tatsachen, wie denn auch die Ausscheidung gewisser Empfindungen oder aller Empfindungen aus dem objektiven Bestande der Natur immer nur mit Rücksicht auf den Charakter der Empfindungen selbst zu erweisen ist.

Alles das zeigt zwingend, daß in der Anschauung mehr enthalten ist, als die bloße Aufgabe des Erkennens. Die Empfindung selbst ist schon bestimmt, sonst könnte sie nicht Aufgabe sein. Wenn sie aber schon ihrerseits bestimmt ist, dann wird sie damit zugleich zur Richterin, wenn sie auch nicht allein entscheidet. Allerdings ist die Bestimmtheit der Empfindung keine Bestimmtheit des Denkens. Aber es ist ein Vorurteil, zu glauben, daß Bestimmtheit nur im Denken möglich sei. Die Bestimmtheit, die der handelnde Mensch voraussetzt und vorfindet, ist eine Bestimmtheit anderer Art. Und sie ist dieselbe, welche der erkennende Mensch respektieren muß, sonst zerfließt ihm die Aufgabe der Erkenntnis in unbestimmte Möglichkeiten.

Aus alledem folgt, daß die immanente Erkenntnisanalyse beständig, sofern sie sich nicht auf die formalen Bedingungen des Erkennens beschränkt, sondern das ganze in den Wissenschaften enthaltene System berücksichtigt, auf ein Wissen von Bestimmtheiten stößt, das die unumgängliche Voraussetzung für jede Bestimmung im Erkenntnisprozeß ist. Dieses Wissen ist noch nicht Wissenschaft, aber ohne dasselbe gäbe es keine Wissenschaft, wenigstens als Wissenschaft von der Natur und der Geschichte. Definiert man den Gegenstand als unendliche Aufgabe, so ist dies nur insofern haltbar, als das Erkennen ein vorgängig in der Sinnen- oder Selbstwahrnehmung Vorgefundenes durch das Relationssystem, das die Bedingung aller gegenständlichen Erkenntnis ist, zu bestimmen habe, was allerdings nie in einer abschließenden Weise möglich sein wird.

Wird dies zugegeben, dann hindert nichts mehr, eben dieses in einem vorgängigen Wissen (das noch nicht Erkenntnis ist), uns Zugängliche, das wir als den Inbegriff der in der Sinnen- und Selbstwahrnehmung auftretenden Daten bezeichnen können, als die Grundlage aller Gegenstandsbildung anzusehen, wobei aber ausdrücklich vorbehalten bleiben muß, ob der Gegenstand auf eben diese Daten zu beschränken ist. Damit wären im Prinzip die realistischen Annahmen des positiven Forschers beglaubigt, nach denen in der sinnlichen Anschauung und im Erlebnis die Objekte ihm entgegentreten, welche er durch das Erkennen, wie immer auch, zu meistern hat. Die Erkenntnisanalyse selber führt so zu der Erkennung eines der Erkenntnis vorgängig Gegebenen, das nicht als durch Erkenntnis gesetzt betrachtet werden kann.

3. Denken und Erfahrung.

Muß so der Erfahrung als Selbst- und Sinneswahrnehmung eine eigene und selbständige Bedeutung für die Bildung unserer Gegenstandsbegriffe zugestanden werden, so scheint damit am Ende doch nicht allzuviel gewonnen. Denn schließlich läßt sich das, was im sinnlichen Bewußtsein gegeben ist, nach den Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus nur in jenen Relationen aussagen, die aus der Gesetzlichkeit des Denkens stammen, wie denn auch die sinnlichen Inhalte uns stets nur in jenen Relationen bewußt werden, da sie uns stets als ein Hier und Dort, Jetzt und Einst entgegentreten. Somit würden wir doch nie den magischen Kreis jener Relationen überschreiten können, auch wenn wir in der Hinnahme eines aus diesen Relationen nicht Ableitbaren eine Schranke unseres Wissens anerkennen müßten. Wir hätten damit nur eine Grenze unserer Erkenntnis etabliert, deren Aufhebung aber zu erstreben darum sinnlos ist, weil sie immer nur vermittelst der Erkenntnis, die sie wiederum einschließt,

geschehen könnte. So möchte die materiale Bestimmtheit, die dem Wahrnehmungsinhalte eignet und unsere Erkenntnis determiniert, niemals Anlaß geben, etwa als erklärenden Grund für sie auf ein „Ding an sich", als der außerhalb alles Erkennens liegenden Ursache, zu schließen. Denn sofort würden wir eben vermittelst dieses Schlusses das Erschlossene wieder unter die Kategorien des Dinges und der Ursache und damit unter die Gesetzlichkeit des Denkens ordnen, der wir ja gerade entrinnen wollen. Das sinnliche Bewußtsein ist gewiß ein integrierendes Element aller Erkenntnis, aber doch vermöchten wir über die Erkenntnis hinaus zu einer Wirklichkeit nicht vorzudringen, die von dem Denken unabhängig ist.

So erhebt sich die weitere Frage, welcher Anteil kommt dem Denken in dem Aufbau der Wirklichkeit, die unsere empirische Welt bildet, zu?

a) Kants Kategorienlehre.

Das reine Denken erscheint, für sich betrachtet und ohne auf Anschauungen angewendet, leer und inhaltlos. Würde es nicht auf ein Gegebenes angewandt, so bliebe es auch für alle Zeiten auf die Bewegung seiner leeren Formen eingeschränkt. Wir würden denken, aber nichts erkennen. Allen Inhalt gewinnt das Denken, so scheint weiter zu folgen, erst aus der Erfahrung, die uns als Anschauung und Erlebnis die Wirklichkeit abschließt.

Gegenüber diesen empiristischen Konsequenzen hat der Rationalismus immer wieder die Behauptung durchzuführen versucht, daß in dem reinen Denken selbst ein Quell und Ursprung von bestimmten, wenn auch nur formalen Erkenntnissen, und zwar gerade denen, die die Konstruktion einer einheitlich zusammenhängenden Welt er möglichen, enthalten sei. Die vorsichtigste und tiefste Fassung hat dem Rationalismus K a n t gegeben. Sein Problem lag in der Aufklärung der Tatsache, daß die mathe-

matische Naturwissenschaft Begriffe und Prinzipien verwendet, welche die Grundlage aller Induktionen bilden, selber aber nicht durch Induktionen zu rechtfertigen sind. Diese Einsicht, welche das 18. Jahrhundert sowohl in der empirischen wie in der rationalen Schule erhoben und sichergestellt hatte, suchte Kant zunächst durch Aufdeckung des subjektiven Ursprunges dieser Begriffe und Prinzipien zu verfestigen; die große Aufgabe seiner Kritik wurde dann der Nachweis, daß und warum sie für die Dinge gelten, obwohl sie ihnen nicht entlehnt sind. Für die Auflösung des ersten Problems, das hier allein in Frage steht, war für Kant die weitere Entdeckung entscheidend, daß diese Prinzipien nicht analytisch, sondern synthetischer Natur sind, daher aus dem bloß analytischen Verstandesgebrauch, aus den bloß formalen Denkoperationen nicht hergeleitet werden können. Hierdurch wurde er gezwungen, über den älteren Rationalismus hinauszugehen. Das transzendentale Ergebnis, zu dem er gelangte, verblieb aber doch innerhalb der Grenzen des Rationalismus. Denn aus der Beschaffenheit der nicht sinnlichen Elementarbegriffe der Erfahrung erkannte er durch objektive Analyse ihr völliges Zusammenfallen mit dem Begriff der logischen Funktionen im Urteil. So liegt für ihn letzthin in den logischen Funktionen der Ursprung der gegenständlichen Kategorien. Zwar werden diese logischen Funktionen nur zu Kategorien, wenn sie statt auf Begriffe auf Gegenstände der Anschauung angewendet werden; aber die Kategorien sind doch nichts anderes als die Formen, durch welche wir Gegenstände der Anschauung bestimmt denken. Daher sind die Kategorien Begriffe logischer Funktionen, wennschon nur in bestimmter Anwendung, nämlich auf Anschauung. So entsteht die Kategorie der Kausalität durch Anwendung der logischen Funktion von Grund und Folge auf die zeitliche Folge, die Kategorie der Substanz durch die Anwendung der logischen

Funktionen, durch welche Subjekt und Prädikat im Urteil verbunden werden, auf Anschauung.

Diese metaphysische Deduktion Kants hat, wie seine in der Vernunftkritik befolgte Methode überhaupt, verschiedene Deutung und Fortbildung erfahren. Daß sie nach dem Sinne ihres Urhebers nicht anthropologisch zu verstehen ist, die logischen Funktionen nicht als psychologische Betätigungen der empirischen Subjekte aufzufassen sind, kann wohl als gesichert gelten. Aber wenn man auch von solchen Mißdeutungen absieht, so ist die Deduktion in der von Kant gegebenen Form nicht mehr haltbar. Und zwar liegt, von vielem abgesehen, das Bedenklichste in der näheren Bestimmung der logischen Funktionen, durch deren Anwendung auf Anschauung die Kategorien entstehen sollen. Daß die Schwierigkeiten seiner Ableitung letzthin in der von ihm zugrunde gelegten logischen Tafel der Urteile enthalten sind, ist schon längst eingesehen worden; und weiter ist klar, daß Kant seiner Einteilung der Erkenntnisbegriffe die äußere Form der Urteile, nicht ihre innere Form zugrunde legte. Aber der Begriff der inneren Form des Urteils ist nun gerade der Punkt, der hier hervorgehoben werden muß. Denn nach seiner allgemein logischen Bedeutung gibt es nur eine innere Form des Urteiles, und diese enthält nichts von den Bestimmtheiten, durch deren Anwendung auf Anschauung Kategorien entstehen könnten. Anders ausgedrückt: die logischen Funktionen, auf welche Kant sich stützt, sind bereits schon gegenständlich gedeutet. Die Entwicklung der Urteilslehre im 19. Jahrhundert hat die hier anstandslos verwendete gegenständliche Fassung der Urteilsfunktion immer deutlicher hervortreten lassen. So schließt für Kant die logische Funktion von Subjekt und Prädikat noch vor ihrer Anwendung auf Anschauung bereits die Begriffe von Substanz und Attribut ein, deren Erscheinen in der Anwendung der Urteilsfunktion auf Anschauung

dann ebensowenig wunderbar ist, wie das Auftreten der Kausalität aus der Anwendung der logischen Funktion von Grund und Folge. Daher hängt die Möglichkeit von Kants Unternehmen durchaus von einer Neubestimmung des Begriffes der logischen Funktion ab.

b) Die reine Logik der Marburger Schule.

Der bedeutendste Versuch, von einer solchen Neubestimmung aus in systematischem Aufbau eine Ursprungslehre des reinen Denkens zu geben, die Prinzipien aller gegenständlichen Bestimmungen aus logischen Funktionen zu entwickeln, ist nun der von der Marburger Schule entwickelte transzendentale Idealismus.

Der Ausgangspunkt und der Rechtsgrund für ihre Deduktion liegt zunächst in einer Kritik der traditionellen Anschauung von der Begriffsbildung, in welcher sich der größte Irrtum, der das unausrottbare Vorurteil des Dogmatismus in jeder Gestalt zu sein scheint, zusammenfaßt. Daher läßt der Nachweis ihrer Unhaltbarkeit am leichtesten jenen Irrtum beheben.[1]

Wie entstehen nach der herkömmlichen Theorie die Begriffe? Die erste Aufgabe der Wissenschaft ist, eine Übersicht über die Gesamtheit der Dinge, die sich zunächst in einer grenzenlosen Mannigfaltigkeit vor uns auszubreiten scheinen, zu gewinnen. Durch Vergleichen und Unterscheiden der besonderen Objekte vermögen wir Ähnlichkeiten an ihnen zu erkennen, die uns gestatten, in diesen verwandte Züge losgelöst von allen individuellen Besonderungen zu betrachten, und für sich herauszuheben. So entsteht der Begriff als Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale. Und da wir dieses Verfahren der Abstraktion auf die zunächst gegebenen Begriffe gleich-

[1] Vgl. hierzu E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910.

falls anwenden können, entstand uns das System einander über- und untergeordneter Begriffe, das uns in einem gedanklich leicht zu überschauenden Abbild oder Gegenbild die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Dinge repräsentiert und damit ihre Beschreibung gestattet. Dieses System ist in sich wohl geordnet, indem es von den Individualbegriffen aus einem System immer allgemeinerer Gattungen zustrebt, deren oberste schließlich die ganze Mannigfaltigkeit der untersten in sich enthalten.

Aber schon an diesem Punkte erheben sich Bedenken. Wird nicht gerade dadurch, daß die in Stufen der Abstraktion sich aufbauende Begriffspyramide zu immer inhaltlich ärmeren Begriffen führt, an deren Spitze schließlich die gänzlich bedeutungslose Vorstellung von Etwas oder vom Seienden steht, das Ziel der wissenschaftlichen Begriffsbildung geradezu verfehlt? Soll nicht der Begriff an die Stelle der ursprünglich unbestimmten, veränderlichen und vieldeutigen Vorstellung eine scharfe, allseitig begrenzte und eindeutig präzisierte Bestimmung setzen? Tatsächlich aber wird, je weiter wir die Abstraktion treiben, der Gattungsbegriff inhaltlich immer ärmer, immer unbestimmter, bis er sich schließlich ganz in das unfaßbare Etwas verflüchtigt. Und wie können wir von den leeren Allgemeinheiten aus, die wir schließlich allein in der Hand haben, je den Weg zu den konkreten Sonderungen der individuellen Bedingungen, die wir durch jene allgemeinen Begriffe erfassen und erkennen wollen, zurück finden, da wir doch bei dem Aufstieg zum Abstrakten alles Individuelle ausgeschieden haben? Tatsächlich bewegt sich die Begriffsbildung in bloßen Negationen, und ist nur möglich, weil unserem Geist die glückliche Gabe des Vergessens eignet, weil er unfähig ist, die individuellen Unterschiede der Fälle wirklich zu erfassen. Würde die Wissenschaft sich in Wahrheit ihre Begriffe lediglich durch Abstraktion gewinnen, so würde sie um

so weiter sich von den Dingen entfernen, je vollkommener die Abstraktionen sind, die doch der Erkenntnis der Dinge dienen sollen.

Aber wichtiger ist noch ein anderes. Die Abstraktion geht aus von der wahrgenommenen Ähnlichkeit der gegebenen Gegenstände. Aber diese Ähnlichkeit ist nicht selbst gegeben. Keine psychologische oder psychophysische Theorie der Abstraktion vermag darüber hinwegzutäuschen, daß als Grundlage aller Abstraktion ein Akt der Identifikation anzusehen ist, vermittelst dessen das Denken eine gegenwärtige Vorstellung auf eine vergangene zu beziehen und beide in irgendeiner Hinsicht als identisch zu erfassen vermag. Schon die einfache psychologische Besinnung lehrt, daß die Gleichheit zwischen irgendwelchen Inhalten nicht wiederum als neuer Inhalt gegeben ist. Aber es ist notwendig, daß die dinglichen Eigenschaften und die reinen Momente der Beziehung, die selber nicht als dingliche Eigenschaften auftreten, unterschieden werden. Ist Abstraktion möglich, dann ist sie es nur, weil zuvor durch eine ursprüngliche und reine Denkbeziehung die vergleichenden Objekte in eine Reihe gebracht worden sind. Die Identifikation dieser ursprünglichen Beziehung, der „erzeugenden Relation", die bei aller Veränderlichkeit der Einzelinhalte festgehalten wird, macht die speziellen Formen des Begriffes aus.

Somit weist alle Abstraktion auf eine ursprüngliche Reihenbildung zurück, die ihrerseits durch erzeugende Relationen allein möglich ist. Und zwar ist wichtig, daß der Zusammenhang der Glieder einer Reihe durch den Besitz einer gemeinsamen Eigenschaft nur ein sehr spezielles Beispiel der logisch möglichen Zusammenhänge überhaupt ist. Nicht die Allgemeinheit eines Vorstellungsbildes, sondern die Allgemeingültigkeit eines Reihenprinzips ist daher das charakteristische Moment des Begriffes. Ist dies erst einmal eingesehen, dann erklärt sich

auch sofort, was die Abstraktion tatsächlich bedeutet. Sie hat nur einigen Halt, weil sie die Inhalte, aus denen der Begriff sich entwickeln soll, selbst nicht als die verbundenen Besonderheiten voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Damit ist aber der Begriff nicht abgeleitet, sondern vorausgenommen; wir bilden ihn nicht aus den Inhalten, durch bloße Summierung oder Fortlassung von Teilen, sondern werden uns an ihnen seiner bewußt. Indem wir einen solchen Inhalt oder eine Reihe von ihnen bereits in bestimmter Ordnung und ihre Elemente in einem Zusammenhang denken, haben wir den Begriff, wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion bereits vorausgesetzt. Und zwar sind es besonders die Kategorien des Ganzen und seiner Teile, sowie die des Dinges und seiner Eigenschaften, welche dieser logischen Vorwegnahme die Ordnung und den Zusammenhang bestimmen. Haben wir aber eingesehen, daß diese Vorwegnahme durch nichts begründet ist, dann steht es uns frei, diese besonderen Reihenprinzipien durch andere logisch vollkommenere zu ersetzen. In der Tat ist dies der Weg, den die Wissenschaft gegangen ist. Sie hat in dem langen Laufe ihrer Entwicklung Schritt für Schritt die primitiven und unzulänglichen Synthesen überwunden, um den ganzen Bereich möglicher Verknüpfungsformen, möglicher Reihenbildungen, wenn nicht zu erschöpfen, (denn er ist unerschöpfbar) zu erobern, d. h. zu entwickeln. So wird die Wissenschaft nicht mehr von dem Substanz- oder Dingbegriff, sondern vor allem von den Relationsbegriffen beherrscht.

Der Nachweis hierfür läßt sich aus der Analyse der Grundbegriffe der mathematischen oder exakten Wissenschaften geben. Es ist bezeichnend, daß die mathematischen Begriffe sich dem traditionellen Schema nicht fügen wollen. Sie können nicht auf dem Wege der Abstraktion

gewisser Eigenschaften von Dingen entstanden sein, da ihnen nicht jene wechselnde Unbestimmtheit wie der sinnlichen Verallgemeinerung eignet, da sie nicht in dem Maße, als ihr Umfang zunimmt, an Inhalt abnehmen, sondern gerade umgekehrt an Inhalt reicher werden, da die Weite und Freiheit der Anwendung unverständlich, die Erweiterung und Neuschöpfung, die in der Einführung neuer Zahlen und nichteuklidischer Räume hervortritt, unerklärlich ist. In der Tat zeigt die Analyse, daß der Weg der mathematischen Begriffsbildung durch das Verfahren der Reihenbildung bestimmt ist und aus ihm sich restlos begreifen läßt. Immer wieder tritt hervor, daß die Einheit der mathematischen Begriffe nicht in einem festen Bestand an Merkmalen beruht, sondern in der Regel, durch welche die bloße Verschiedenheit als eine gesetzmäßige Abfolge bestimmt wird. So stellen die mathematischen Gebilde ein Gefüge idealistischer Gegenstände dar, deren gesamter Inhalt in ihren gegenseitigen Beziehungen erschöpft ist.

Und diese Auffassung vom Wesen des Begriffs bewährt sich nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der Betrachtung der physikalischen Grundbegriffe. Freilich scheint die naturwissenschaftliche Begriffsbildung zunächst ganz von der Aufgabe bestimmt, die gegebenen Wahrnehmungstatsachen abzubilden und in irgendeiner Form wiederzugeben. So ist immer wieder der Physik die Aufgabe gesetzt worden, die Erscheinungen auf die kürzeste und vollkommenste Weise zu beschreiben. Allein der Physiker vermag nur durch Zählen und Messen, d. h. vermittelst idealer Konstruktionsbegriffe zu beschreiben, seine Raum- und Zeitannahmen haben nur Sinn für die streng mathematisch gefaßten Raum- und Zeitbegriffe. Jede Aussage über ein Subjekt der Bewegung vermag diesem nur Identität zu sichern, sofern es ihm eine streng geometrische Form auflegt. Und wenn, um den idealistischen Konsequenzen auszuweichen, behauptet wird, daß es der

Physiker nie mit absolut genauen Werten zu tun hat, so setzt schon diese Unterscheidung verschiedener Stufen der Gewißheit die Vergleichung mit der exakten Idee voraus, deren grundlegende Funktion damit bestätigt wird. Man muß nur die theoretischen Grundgedanken, welche die Physik erst ermöglichen, von den Annahmen aus irgendwelchen Qualitäten der Dinge, die stets verwirrend waren, trennen. Dann zeigt sich, daß die physikalischen Grundbegriffe Mittel sind, das Gegebene in Reihen zu fassen, um ihm innerhalb dieser Reihen eine feste Stellung anzuweisen. Der wissenschaftliche Versuch, das Experiment, gibt diese endgültige Fixierung.

So reduziert sich das einzelne Ding für den Physiker auf einen Inbegriff von physikalischen Konstanten, die ihm die einzige Möglichkeit gewähren, die Besonderheiten eines Objektes zu bezeichnen. Der physikalische Gegenstand ist aus einer Summe dinglicher Eigenschaften zu einem mathematischen Inbegriff von Werten geworden, die im Hinblick auf irgendeine Vergleichsskala fixiert sind. So ist er ebenfalls zu einer reihenförmigen Bestimmtheit geworden. In prägnantem Sinne tritt dies im Begriff des Atoms heraus, der schließlich nach seinen mannigfachen geschichtlichen Umformungen zuletzt nichts anderes mehr bedeutet als ein Glied in einer systematischn Mannigfaltigkeit überhaupt. Aller Inhalt, der ihm zugesprochen werden kann, stammt aus den Beziehungen, deren gedachter Mittelpunkt er ist. Sein Begriff bezeichnet keine neue Realität, so wenig wie die der Masse, der Kraft, des Äthers usw. Die Physik dichtet nicht hinter der Welt der Perzeptionen ein neues Dasein, sondern begnügt sich damit, die allgemein gültigen intellektuellen Schemata zu entwerfen, in welche die Beziehungen und Zusammenhänge der Perzeption sich vollständig darstellen lassen. Wie die mathematischen Begriffe Ausdruck reiner Beziehungen sind, auf welchen die Einheit und die kontinuierliche Verknüpfung der Glieder

aller Mannigfaltigkeit beruht, so sind die physikalischen Grundbegriffe die Instrumente, die der Gedanke sich schafft, um das Gewirr der Erscheinungen als gegliedertes und meßbares Ganzes zu überschauen.

Für das Verständnis und die Beurteilung dieses radikalen Idealismus, für welchen es nichts gibt außerhalb der Erkenntnis und auch nichts innerhalb der Erkenntnis als sie selbst, da diese selbständiger Fortgang, Methode, Prozeß ist, für diesen „Panmethodismus" ist die Durchführbarkeit im einzelnen, der strenge Nachweis dafür, daß die Grundbegriffe der Wissenschaft in der Tat als reine Methodenbegriffe zu begreifen, aus der Gesetzlichkeit des Logischen und nur aus ihr vollständig abzuleiten seien, entscheidend. Die grundlegende Behauptung selbst, daß der Gegenstand nie gegeben, nie erreichbar, daß das Erkennen ein ewiger Prozeß, daß alle Setzungen nur relative und in bezug aufeinander gültige seien, die stets weitere Setzungen und so fort bis ins Unendliche erfordern, scheint zunächst so paradox, für die Weltauffassung nicht nur des naiven Menschen, sondern auch des wissenschaftlichen Forschers so vernichtend zu sein, daß nur ein bis ins einzelnste durchgeführter bündiger Beweis ihr Anerkennung verschaffen kann.

Hierzu muß die Analyse auf das Prinzip des Logischen selbst, das der Einheitsquell und der Urpunkt alles Denkens ist, zurückgehen. Es läßt sich nun[1] die Urform des Denkens allgemein als eine Wechselbeziehung zwischen zwei Termini fassen, indem, wann immer etwas mit bestimmtem Sinne ausgesagt, d. h. gedacht werden soll, etwas von etwas ausgesagt werden muß. Nach der umgehenden Auffassung sind diese Termini, die im Urteil in eine Relation gesetzt werden, dem Denken irgendwie gegeben. Hier aber setzt der logische Idealismus ein;

[1] Nach Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig 1910. Kap. 2.

denn was sagen die Termini des Urteils, die gegebenen Begriffe, letzthin aus? „Jedenfalls Bestimmtheit. Aber Denken heißt überhaupt Bestimmung." Also kann die Bestimmtheit jedenfalls nicht immer wieder und nicht im ursprünglichen Falle vor dem Denken gegeben sein, sondern nur das Denken selbst kann sie vollziehen. Dann aber kann die Grundleistung des Denkens nicht beschrieben werden als Urteil, wenn darunter verstanden wird: gegebene Bestimmtheiten nur ihrem eigenen Inhalte gemäß miteinander richtig verbinden oder voneinander scheiden. Sondern es muß ein Grundakt des Denkens angesetzt werden, in dem überhaupt irgendwelche Bestimmtheit für das Denken zuerst entsteht, ein Grundakt also des „Bestimmens". So müssen im ursprünglichen Falle die beiden Denkelemente, die als Subjekt und Prädikat sich ausdrücken und zwar in genauer Korrelation zueinander im Akt dieses Denkens erst gesetzt werden, voraus, abgesehen von diesem Denkakte, aber für das Denken gar nicht vorhanden gewesen sein. Durch die Relation müssen die Termini im Denken gesetzt sein, nicht durch die Termini die Relation. Dieser Grundakt des Erkennens kann nun allgemein als Akt synthetischer Einheit, d. h. als Grundkorrelation von Sonderung und Vereinigung zu bestimmen sein. Aus dieser müssen die Grundkonstituentien der Erkenntnis herzuleiten sein. Nun ist dabei wieder zu betonen, daß im Sinne der streng idealistischen Forderung dieser Akt synthetischer Einheit nicht als Vereinigung eines zuvor gegebenen Mannigfaltigen aufzufassen ist. Etwas als Mannigfaltiges denken heißt es schon bestimmen und jede Bestimmung, die dem Denken gelten soll, muß ursprünglich im Denken gesetzt werden, kann nicht vor ihm schon im voraus dagewesen sein. So entspringt in ein und demselben ursprünglichen Akte des Denkens mit dem Bewußtsein der Einheit zugleich das der Mannigfaltigkeit, beide gleich rein gedank-

liche und in ihrem gedanklichen Bestande streng aufeinander bezogene Bestimmungsweisen.

Die allseitige Entwicklung dieser letzten, logischen Grundakte ergibt das System der logischen Grundfunktionen, die alle aus der Grundrelation des Einen und Mannigfaltigen hervorgehen müssen. Das erste Denkverfahren ist das der Quantität. Es besteht in der Setzung des Mannigfaltigen, das sich zur Einheit im Gegenstand zusammenfassen soll, bloß als Mannigfaltiges. Darin liegen drei Grundmomente eingeschlossen, die als Stufen ein und desselben Prozesses der quantitativen Setzung notwendig zugehören: nämlich die Setzung des Einen (numerische Einheit als Anfang jedes quantitativen Setzens), sodann die Wiederholung dieser Setzung, d. h. die unbeschränkte Fortsetzbarkeit der Reihen einzelner (Mehrheiten, unbestimmte Vielheit), und endlich der Abschluß irgendeiner Reihe solcher Setzungen in einer einzigen, sie alle zu gedanklicher Einheit zusammenschließenden (bestimmte Vielheit oder Zahl). Das Denkverfahren der Qualität beruht darauf, daß das Mannigfaltige der Erkenntnis sich dem Blick des Geistes in einer gedanklichen Einheit vereinigt (nicht im Sinne peripherischer Ausdehnung, sondern zentraler Vereinigung) und so ein Etwas als bestimmter Inhalt des Denkens sich feststellt. Auch dieses Verfahren gliedert sich in drei Stufen, insofern sich nacheinander das Einerlei oder das Identische, die Verschiedenheit als qualitative Mehrheit und die Wiedervereinigung des Verschiedenen mit der hohen Identität der Gattung ergeben. So fließt aus dem Prinzip der synthetischen Einheit das Gesetz eines Mannigfaltigen einerseits, der zentralen Vereinigung dieses Mannigfaltigen anderseits. Durch die beiden, eng zusammengehörigen Grundverfahren der Qualität und Quantität ist für die mögliche Bestimmung eines Gegenstandes eine erste, gesetzmäßige Grundlage gegeben.

Aber es handelt sich hier nicht nur um die Bildung eines Gegenstandes für sich, sondern auch um die Erkenntnis der gegenseitigen Verhältnisse von Abhängigkeit der Gegenstände. Auch diese kann nur durch Denken gesetzt werden. Zwar reicht hierfür der einfache Grundakt des Erkennens, die synthetische Einheit, nicht aus. Aber aus der Synthesis von Synthesen, der synthetischen Einheit synthetischer Einheiten, entspringen die Verfahren, die der einfachen Synthese nicht entnommen werden können. Es ist vor allem das Verfahren der Relation, das sich so ergibt. Es besteht in einem System von Glied zu Glied fortwirkender Beziehungen, in welchen eine Synthese eine andere bestimmt. Diese Leistung ist Ordnung des einen nach dem anderen, wodurch ein System der Ordnung nicht nur für die Glieder einer Reihe, sondern für Reihen von Reihen, und schließlich für eine Reihe von Systemen entsteht. Auch diese Ordnungssynthese entwickelt sich in dreifacher Gestalt. Zunächst als feste Maßreihe, als Grundlage der ganzen Reihenordnung, als Stellensystem, als Skala, in welche der Verlauf jeder der untereinander zu verknüpfenden Veränderungsreihen sich einzeichnet. Hierin ist das Denkgesetz der Substantialität enthalten, hieraus entspringen die Begriffe der Zeit und des Raumes. Sodann ist ein Gesetz erforderlich, gemäß welchem je eine Veränderungsreihe nach einer anderen in den korrespondierenden Gliedern sich ordnet. So führt die Grundreihe der Ordnungssynthese zum Grundsatz der Kausalität. Endlich ist durchgängige dynamische Verknüpfung von Parallelreihen je korrespondierender Glieder zu fordern, worauf die Wechselwirkung beruht. Damit hat das System der logischen Grundfunktionen, soweit es der Bestimmung des Gegenstandes dient, sich erschöpft.

c) Kritik der reinen Logik.

Daß den Einzelwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft, gewisse Voraussetzungen formaler Art zugrunde liegen, kann als das gesicherte Ergebnis der kritischen Erkenntnistheorie hingenommen werden. In der Tat setzt jede einzelne Wissenschaft von der Natur, wenn man sie methodisch auf ihre Grundlagen hin untersucht, gewisse allgemeine Grundsätze voraus, die keine besondere materiale Erkenntnis enthalten, aber die unumgängliche Bedingung darstellen, materiale Erkenntnisse zu gewinnen und allgemeingültig auszusprechen. Und zwar läßt sich weiter zeigen, daß diese formalen Grundsätze nichts anderes sind, als Verknüpfungsregeln und Anweisungen, Beziehungen in einem allgemeinen Bezugssystem aufzusuchen und zu fixieren. So weist die Naturwissenschaft auf ein allgemeines Ordnungssystem zurück, das ihrer gegenständlichen Erkenntnis erst Halt und Bestimmtheit gewährt. Die konstitutiven Kategorien sind nichts anderes, als der formelhafte Ausdruck für besondere Ordnungsweisen in diesem System. Hierin sind trotz aller Einzelabweichungen die kantischen und die positivistischen Richtungen einig.

Aber schon der Streit, der zwischen ihnen über den Ursprung dieses Ordnungssystemes besteht, macht zum mindesten die Behauptung, daß dasselbe lediglich dem Denken entstamme, lediglich als Produkt der Gesetzlichkeit des reinen Denkens anzusehen sei, zu einer des Beweises bedürftigen Behauptung. Die reduktive oder auch 'axiomatische' Methode, welche durch eine immanente Analyse des vorliegenden Erkenntnissystemes, insbesondere der mathematischen Naturwissenschaft, einen letzten Bestand von Relationen als die oberste Bedingung aller Erfahrungserkenntnis aufdeckt, reicht hierfür nicht aus.

Schon die geschichtliche Entwicklung unserer wissenschaftlichen Weltauffassung beweist, daß das von der mathematischen Naturwissenschaft zugrunde gelegte Bezugssystem erst in langsamer Forschungsarbeit entwickelt und in einem heftigen Kampfe gegenüber den Kategorien der natürlichen Weltbetrachtung, welche dem aristotelischen und damit dem gesamten abendländischen Denken bis zur Renaissance das Gepräge gaben, sich durchgesetzt hat. So wurden vor allem die Kategorie des Dinges und der Eigenschaft, die bereits in der Wissenschaft des Altertums mannigfache Modifikationen durchliefen, in der neueren Wissenschaft durch die des Gesetzes ersetzt. Vorbildlich war in diesem Fortgang die Entwicklung der neueren Mathematik von der analytischen Geometrie an, welche sukzessive die starren Formen der Alten in Gesetzeszusammenhänge auflöste, die die Regeln ihrer Erzeugung enthielten. Damit befreite sie nicht nur den Geist von der engen Gebundenheit an die der Anschauung zuerst sich darbietenden bestimmten Gebilde auf dem Gebiete der Formbetrachtung; indem sie hiermit ein weites Feld möglicher Verknüpfungsweisen eröffnete, gab sie zugleich die folgenreiche Anregung auch für alle anderen Wissenschaften, sich mehr und mehr von der Dingauffassung loszulösen, die Gebilde, die in der Erfahrung als relativ stabil auftreten, als Komplexionen von einfacheren Elementen aufzufassen, die nur infolge singulärer Bedingungen in diesen Komplexionen sich zeigten, aber an sich in unbeschränkt vielen Verknüpfungsweisen sich verbinden möchten. So änderte sich der Charakter der Naturwissenschaft vollkommen. An die Stelle des Reiches substanzialer Formen, welche nach griechischer Auffassung in dem Wandel des Geschehens unverändert und sich ewig gleich erhalten sollten, entwickelte die mathematische Naturwissenschaft der neueren Zeit einen allgemeinen Gesetzeszusammenhang, welcher in einem universalen

Stellensystem die Besonderungen des Geschehens durch bestimmte Werte zu fixieren und durch Einordnung dieser Werte in die vom Denken ganz zu übe.schauenden Reihen zu beherrschen gestattet. Die Prinzipien dieses Gesetzeszusammenhanges und dieses Stellensystemes werden in den konstitutiven Kategorien von Substanz und Kausalität (die mit den Kategorien des Altertums nur das Wort gemeinsam haben, aber nunmehr einen gänzlich veränderten Sinn besitzen) und Zeit und Raum ausgesprochen. Der Ausdruck für diese Umwälzung in der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, welche das 17. Jahrhundert endgültig vollzog, bildet die Überwindung der aristotelischen Logik des Gattungsbegriffes durch eine Logik der Relationen, deren Entwicklung bis zur Gegenwart noch nicht abgeschlossen ist.

Aus diesem geschichtlichen Wandel der naturwissenschaftlichen Kategorien ergibt sich schon zwingend, daß sie nicht Denknotwendigkeiten in gleichem Sinne wie die reflexiven Kategorien darstellen. Während ohne diese ein Denken nicht möglich ist, lassen jene verschiedene Fassungen zu, ja sie könnten teilweise oder auch ganz preisgegeben werden. Das heißt nicht, daß unsere Naturwissenschaft auf sie verzichten kann; die gesamte neuere Philosophie ringt vielmehr mit der Aufgabe, gegenüber dem geschichtlichen Wechsel der Kategorien, wie er in dem Übergang von der aristotelischen zu der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung zutage getreten ist, den Kategorien der letzteren endgültige Sicherung zu geben.

Aber wenn es auch gelänge, sie als die notwendigen Bedingungen jeder naturwissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung zu erweisen, so sind sie damit noch nicht als Bedingung jeder möglichen Erkenntnis schlechthin gesetzt. Dies erhellt sofort, wenn man andere wissenschaftliche Disziplinen als die theoretische Naturwissenschaft

vergleichend ins Auge faßt. Das wichtigste logische Problem unserer Tage bildet die Frage der Begriffsbildung in den historischen und den Geisteswissenschaften. Ganz unverkennbar ist auch hier die Tendenz lebendig, die Auffassung des geistig-geschichtlichen Geschehens durch die Entwicklung neuer Kategorien zu vertiefen, welche in analoger Weise wie das neue Kategoriensystem der Naturwissenschaft den Geisteswissenschaften die Grundlage für die methodische Kenntnis ihres Gegenstandes gewähren soll. Freilich ist hier noch alles in Fluß, das Problem einer „Kritik der historischen Vernunft" kann noch nicht als aufgelöst gelten. Aber das hat sich doch schon mit hoher Wahrscheinlichkeit herausgestellt, daß das zu entwickelnde Kategoriensystem der Geisteswissenschaften, um welche der Streit geht, von dem der Naturwissenschaften verschieden ist. Die Verankerung der konstitutiven Kategorien im reinen Denken ist so zunächst ein Ideal oder anders angesehen eine erkenntnistheoretische Hypothese, die der Diskussion unterliegt.

Ist es nun dem logischen Idealismus geglückt, die Grundbegriffe der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft aus reinen Ursprungsbegriffen abzuleiten, ihre ersten Grundsätze aus den Gesetzen der Logik zu gewinnen? Durchgeht man alle Überlegungen, welche aus dem einen Grundakt der Erkenntnis die Denkverfahren entwickeln, die der reinen Bestimmung des Gegenstandes dienen sollen, dann lassen sich Schritt für Schritt Einwände erheben.

Schon die Ableitung der Zahlen, die angeblich rein logisch sein soll, ist zu beanstanden. Gewiß wird niemand mehr geneigt sein, die Zahlen nach dem Vorbilde von John Stuart Mill durch eine Abstraktion von Dingen entstehen zu lassen. Diese Form des Empirismus kann als endgültig widerlegt gelten. Aber weder ist damit der Empirismus in jedem Verstande getroffen, noch sind schon

deshalb, weil die Zahlen nicht von sinnlichen Gebilden abstrahiert sind, sie auf einen rein logischen Ursprung verwiesen. Vielmehr läßt sich der Nachweis erbringen, daß die Zahlen niemals aus bloßem reinen Denken zu erklären sind, sondern stets einen alogischen Faktor enthalten müssen.[1]

Der Anschein, daß die Zahlen aus dem reinen Grundgesetz des Logischen entspringen könnten, entsteht nur dadurch, daß das Grundgesetz schon zuvor quantitativ gefaßt oder doch in ihm nicht das rein Logische von quantitativen Bestimmungen, welche durch sprachliche Äquivokation nahegelegt werden, unterschieden wird. Wenn Erkennen stets Unterscheidung eines Mannigfaltigen und Zusammenfassen des Mannigfaltigen in der Einheit bedeutet, so ist damit noch nicht die Einheit, welche die Identität des Gegenstandes in sich selbst besagt, die Eins der Mathematik. Sie ist es schon darum nicht und kann auch niemals zu dieser werden, weil diese Einheit des rein logischen Gegenstandes zu seinem Gegensatz lediglich das andere oder das Anderssein hat und durch wiederholte Setzung, die logisch irrelevant ist, da sie an der Identität nichts ändert, weder zur Eins im Gegensatze zur Zwei, noch zu irgendeiner Reihenbildung von unterschiedenen, mathematischen Einheiten führt. Würde die Zahl Eins wirklich ausschließlich in der logischen Einheit gegründet sein, so gäbe es nur eine einzige Eins, da der absolut reine, logische Gegenstand absolut mit sich identisch ist. Die Reihe 1 + 1 + 1 + ... wäre nicht möglich, wenn nicht die Einheit durch etwas unterschieden und auseinanderzuhalten wäre, das ihre Identität, die logisch gefordert ist, ausschlösse.

---

[1] Vgl. hierzu Jonas Cohn, Ziele und Voraussetzungen des Erkennens, 1908, 170 und Rickert, „Das Eine, die Einheit und die Eins", Logos II, 26 ff.

Nun würde es offenbar ein grober Rückfall in den Empirismus in der psychologischen Fassung bedeuten, wenn man dieses Unterschiedbare, dieses Getrenntsein der Gegenstände, die ihrer logischen Form nach identisch sind, in dem wiederholten Setzen von Akten des denkenden Subjektes erblicken würde. Somit kann es sich entweder nur um einen verschiedenen Gehalt der Einheiten, des Gezählten, oder um eine Verschiedenheit der Stellung der Einheiten auf einem gemeinsamen Hintergrunde, in einem gemeinsamen Positionssystem handeln. Welchen Weg man auch einschlagen möge, beide erhellen die Notwendigkeit, einen alogischen Faktor anzusetzen, der entweder in dem besonderen aus dem Grundgesetz des Logischen nicht ableitbaren Gehalt, oder in dem der Zahlenbildung zugrunde gelegten Positionssystem enthalten ist. In der Tat entscheidet sich der logische Idealismus für die letzte Alternative. Indem er aber die Zahlenreihe als Ausdruck des Zählverfahrens auf eine Reihe von Stellen reduziert, die in einem Stellensystem durch eine erzeugende Relation ausgezeichnet sind, setzt er den Begriff eines solchen Stellensystems notwendig voraus. Nur in einem solchen Stellensystem ist das Festhalten und Unterscheiden von „Denkpunkten" möglich.

Wenn, um die Mehrheit von Einheiten im Zählverfahren zu ermöglichen, auf die Relativität des Zählverfahrens zurückgegriffen wird, wenn mehrere Zählungen unterschieden werden, so daß etwa die erste Zählung mit der Drei abbräche und alsdann eine neue beginnen kann, so ist darin schon der Bezug auf ein Stellensystem enthalten, das man „im Sinne behalten" müsse, damit von verschiedenen Zählungen auch nur innerhalb der reinen Arithmetik mit Fug zu reden sei. Der Relationscharakter der Zahlen ändert daran nichts, da jede Relativität des Zählverfahrens logisch schon ein gegenüber dem wechselnden Verfahren verbleibendes System erfordert, das

absolut ist. Die Bezugnahme auf dieses System ist auch nicht durch die Unvollkommenheit der linearen Darstellung zu rechtfertigen, die bei der unaufhebbaren Wechselbezüglichkeit alle Erkenntnisbestimmungen mit jedem Einzelschritt auf das Ganze verweisen, das Ganze einschließen müsse, ohne dieses Ganze sofort und mit einemmal vollständig zur Klarheit bringen zu können. Denn das für die Zahlenbildung zugrunde gelegte System verhält sich zur Zahl nicht wie das Ganze zum Element, wie etwa die Zahlenreihe zur einzelnen Zahl oder der Raum zum Punkt im Raum, die sich gegenseitig fordern, sondern es liegt gleichsam in einer anderen Sphäre und außerhalb der Zahlenreihe und weist spezifische Eigenschaften auf.

In der Ausführung wird unbefangen genug stets der Raum als dieses Stellensystem zur Verdeutlichung zugrunde gelegt. Nun wird allerdings behauptet, daß weder Zeit noch Raum vorauszusetzen sind, wenn nach dem Gesetz der reinen Zahl die Frage ist. Aber selbst wenn man den Raum nur als Bild oder Symbol des Stellensystemes benutzt, in welchem die Zahleneinheiten als unterscheidbar gesetzt werden, so ist doch ersichtlich, daß man auf den Begriff eines Stellensystemes, der etwa durch Abstraktion aus Zeit und Raum gebildet sein mag, nicht Verzicht leisten kann, wenn nicht die Auffassung der Zahl als Stellenverhältnis in sich zusammenfallen soll. Ja es läßt sich zeigen, daß diesem Stellensystem besondere Eigenschaften zukommen müssen, von denen die der Homogeneität die wichtigste ist.

Die Notwendigkeit, ein solches System gewissermaßen als Hintergrund für die Zahlbildung anzunehmen, tritt schlagend auch in der Unmöglichkeit hervor, von den hier angenommenen rein logischen Prämissen aus den Begriff der Null zu gewinnen. Sind die Zahlen nur Ausdruck des Zählverfahrens, so geht das Fortschreiten stets von Ein-

heit zu Einheit zurück, gemäß der erzeugenden Relation, die Glied für Glied erzeugt. Hierin ist enthalten, daß die numerische Einheit die Setzung des Denkanfanges ist. Nun sollen freilich Eins, Zwei usf. von Anfang an in Relation zur Bezugsgrundlage Null zu verstehen sein. Die Null bedeutet den Denkpunkt, von dem aus irgendein Denkschritt oder eine Folge von solchen gezählt wird. Daher zählt sie selbst freilich nicht als Schritt; aber sie ist darum nicht überhaupt nichts, sondern eine unerläßliche Vorbedingung oder Grundlage aller Zahlsetzung, im eigentlichen Sinne der Setzung von Denkschritten. Wenn das zutrifft, dann ist die Null nicht denkerzeugt, sondern wird als im Denken gegebener Ausgangspunkt der Zählung hingenommen. In der Tat soll + 1 geradezu bedeuten: „Von einem gegebenen Ausgangspunkte aus Eins gezählt." Damit wird etwas als „gegeben" förmlich anerkannt, das, wenn es für das Zählverfahren auch nur als Bezugsgrundlage, als Denkpunkt erscheint, doch schon das ganze Stellensystem fordert. Die Null liegt außerhalb der Zahlenreihe, die allein durch Denkschritte begreiflich zu machen ist, und sie ist durch kein Verfahren der Abzählung, auch nicht durch Aufhebung des ganzen Zählprozesses zu erreichen, wenn nicht das Denken von vornherein etwas zugrunde legt, das bleibt und als bleibendes nicht allein aus den logischen Funktionen, auf denen die Zahlbildung beruht, abzuleiten ist.

Es ist hier nicht zu erörtern, wie dieser Faktor, der bereits für die Bildung der geraden, positiven Zahlen anzuerkennen ist, bei den weiteren Ableitungen, insbesondere der negativen und der imaginären Zahl wiederkehrt, wie denn überhaupt hier nicht die sehr schwierigen, noch längst nicht geklärten, vielleicht auch nicht zur Klärung reifen Fragen, die das Verhältnis des Logischen zur Arithmetik und Algebra betreffen, zu erörtern sind. Es ist nur noch zu betonen, daß auch die Beziehungen zwischen

den Zahlen, die man am Ende als rein logische in Anspruch nehmen möchte, aus bloßen Denkgesetzen nicht ableitbar sind. Natürlich unterstehen diese Beziehungen, wie die Zahlen selbst, rein logischen Bedingungen. Darin liegt der auszeichnende Charakter der Arithmetik, gegenüber allen anderen Wissenschaften, daß ihre Gegenstände den logischen Bedingungen uneingeschränkt genügen. Gleiche Zahlen sind nicht scheinbar oder annähernd, wie empirische Objekte, sondern absolut gleich. Aber darum sind weder die Zahlen, noch die Axiome der Arithmetik aus logischen Grundgesetzen allein zu deduzieren. Dies ergibt sich schon daraus, daß die Beziehungen zwischen den Zahlen nur deren Eigenschaften entwickeln können, die durch ihre Bildung bedingt sind. Setzt aber ihre Bildung einen alogischen Faktor voraus, so wirkt dieser in den Beziehungen fort. Die Beziehungen lassen sich nicht von den Zahlen sondern, am wenigsten, wenn die Zahlen selbst nur als Relationen in einem Stellensystem aufgefaßt werden. Dies gilt gleichermaßen für die höchst scharfsinnigen und bedeutenden Versuche von Russel und Couturat, die Arithmetik in der reinen Logik und zwar der Logik des Klassenbegriffes zu begründen, wie für Natorp, sie auf eine Logik der Relationen zurückzuführen.

Nun ist allerdings die Frage, ob das der Zahlbildung zugrunde gelegte Stellensystem sich nicht am Ende doch aus rein logischer Voraussetzung verstehen und damit, wenn es zunächst der Zahl gegenüber relativ selbständig auftritt, dem Ganzen des Erkenntniszusammenhanges einordnen lassen will. Es ist die Frage, ob für die Begriffe von Raum und Zeit, und zwar des mathematischen Raumes und der mathematischen Zeit, die jenes Stellensystem ersichtlich konstituieren, der Ursprung im reinen Denken zu erweisen ist. Kant bezeichnete Raum und Zeit als reine Anschauungen und wenn er durch die Be-

stimmungen der Reinheit den mathematischen Raum und die mathematische Zeit scharf von dem phänomenalen Raum und der phänomenalen Zeit abgrenzte, so charakterisierte er sie als Anschauungen doch eben als alogischen Faktor, als eine dem Denken gegenüber eigene Erkenntnisart und Erkenntnisquelle. Der logische Idealismus sucht nun Zeit und Raum allein im reinen Denken zu begründen und zwar durch Zurückführung der mathematischen Gesetze des Raumes und der Zeit auf die Zahl. Aber dagegen erheben sich die grundlegenden Bedenken, ob nicht das Denken für die Bildung der Begriffe Raum und Zeit beständig eine Anleihe aus einer alogischen Sphäre machen muß. Zwar scheint zunächst eine enge Beziehung zwischen dem reinen Zeitsystem und der Zahlenlehre herstellbar zu sein, da dieses oder doch wenigstens ihr Abstraktionsbegriff für die Zahlenbildung vorausgesetzt und verwertet wird. Tatsächlich ist es aber unmöglich, von dem allgemeinen Begriff eines Stellensystemes aus und mit Hilfe der Gesetze der reinen Zahlen die besondere Bestimmtheit, die Raum und Zeit eignet, zu gewinnen. Schon der Unterschied von Raum und Zeit ist nicht mit rein logischen Mitteln zu deduzieren. Zwar soll er sich im letzten Grunde auf nichts anderes als auf den Unterschied der beiden Grundmomente des Denkens: Sonderung und Vereinigung, die auch in der Zahl enthalten sind und worauf ihre enge Bezogenheit auf Raum und Zeit begründet sei, zurückführen lassen. Aber tatsächlich führt kein logisches Motiv von der allgemeinen Forderung der Gegenstandserkenntnis, ja auch nur von den Gesetzen der Zahlenbildung aus zu der Unterscheidung von zwei Stellensystemen, von denen das eine Ordnung der Sukzession, das andere eine Ordnung der Koexistenz gewährt. Es ist bei dieser Frage ganz davon abzusehen, inwieweit die der theoretischen Physik, insbesondere der Mechanik zugrunde zu legenden mathe-

matischen Begriffe von Raum und Zeit, der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons, durch das Denken zu bestimmen sind. Denn nicht darum handelt es sich, wie Raum und Zeit begrifflich zu gestalten sind, wenn sie zuvor als notwendige Bedingungen der Erfahrungserkenntnis anerkannt sind. Sondern das reine Denken, das Denken des Ursprungs soll ja aus sich diese Begriffe vollständig und ohne Bezug auf die Anschauung hervorbringen.

Wenn Zeitvorstellung ursprünglich Auseinanderhaltung im Bewußtsein ist, dann ist Zusammennehmung des zugleich Auseinandergehaltenen im Ganzen einer Vorstellung noch keineswegs Raumvorstellung. Der Begriff des Zusammenseins in einer Einheit, welche eine bestimmte Wechselrelation zwischen den verbundenen Elementen einschließt, ist weiter als der des Nebeneinanderseins. Die Determination des Zusammen zu einem Nebeneinander ist lediglich durch die sinnliche Erfahrung, nicht durch das Denken möglich. Wäre uns daher das Nebeneinander des Miteinander nicht in der Erfahrung gegeben, so könnte das Denken nie von sich aus zu der Forderung einer identischen Stellenordnung oder Skala gelangen, in welcher das gegebene Miteinander und Zugleichsein der sinnlichen Erfahrungsdaten als eine räumliche Ordnung einzuzeichnen ist, ebensowenig wie zu einer Ordnung des Miteinander in Reihen, die durch die Beziehung auf dieselbe einzige Zeitreihe nicht hinreichend bestimmt wären. Dies tritt auch in der Ableitung aus den logischen Grundfunktionen deutlich hervor. Denn der Grundakt des Erkennens, die synthetische Einheit, gibt unmittelbar nicht die beiden eng zusammengehörigen Grundverfahren der Quantität und Qualität her. Diese sollen aber nicht ausreichen, die Gegenstände nach Art ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Abhängigkeit zu erkennen. Da tritt aber die Tatsache einer Mehrheit von Gegenständen, die

als in einer Erfahrung sich untereinander bestimmend erkannt werden sollen, und weiter die Tatsache gewisser Bestimmungsweisen, nämlich in zeitlicher und räumlicher Ordnung, als gegeben hervor. Daß in der Erfahrung mehr als ein Gegenstand enthalten ist, und daß mehrere Gegenstände in mehrfacher Weise sich in ihr bestimmen, bleibt auch dann ein letztes Datum, wenn dieser Akt der Bestimmung nach doch wiederum als Denken, als eine höhere Stufe, gleichsam eine höhere Potenz des Denkens sich verstehen läßt.

Aber nicht nur der Unterschied von Raum und Zeit läßt sich aus dem reinen Denken nicht deduzieren, auch nicht, daß es nur diese beiden Stellensysteme geben kann, sondern nicht einmal die mathematischen Gesetze der Zeit und des Raumes lassen sich aus rein logischen Voraussetzungen ableiten. Dies ist besonders deutlich bei der Deduktion des mathematischen Raumbegriffes. Weder die Zahl der Dimensionen noch die Maßbeziehungen sind aus reinen Denkgesetzen zu gewinnen. Zwar ist richtig, daß, wenn das räumliche Vorstellen mit dem Zusammennehmen und der Verbindung von Elementen identifiziert wird, ein bestimmtes Gesetz der Verbindung zugrunde gelegt werden muß, während bei der Auflösung in die Elemente eine Bestimmung über das Verbindungsgesetz nicht erforderlich ist. Aber es folgt daraus nicht, daß, wenn eine Mehrheit von Verbindungsgesetzen als möglich gedacht wird, dies eine Mehrheit von Dimensionen bedeutet. Selbst wenn man den Ausdruck „Dimension" auf das Zahlensystem für anwendbar hält, so ist reinlich zu trennen, daß gewisse Zahlenverbindungen räumliche Dimensionen bedeuten können, aber nicht müssen. In dieser Interpretation spricht sich eine erste Entlehnung aus der Anschauung aus.

Am allerwenigsten läßt sich aber, selbst wenn das Vorangegangene zugestanden wird, die Dreizahl der Dimen-

sionen aus den bloßen Gesetzen der Zahl ableiten. Mag es zutreffen, daß die Möglichkeit der Verbindung durch die Bedingung beschränkt ist, daß die verschiedenen Weisen der Verbindung, die anzunehmen sind, in einer geschlossenen, nur als einzig denkbaren Verknüpfung miteinander vorzustellen sind; ja mag selbst die systematische Verknüpfung zur Einheit und Einzigkeit der Existenz verlangen, daß von jedem Element zu jedem der Übergang nach einer und derselben Grundgesetzlichkeit bestimmbar sei, daß demgemäß die miteinander verknüpften Richtungen von einer gemeinsamen Quelle ausgehend gesetzt werden können: so kann nur unter der Voraussetzung des euklidischen Raumes gezeigt werden, daß dieser Forderung durch die Annahme von Dreidimensionen genügt wird.

Natorp führt den Beweis folgendermaßen.[1] Ist eine Gerade durch eine Richtung gegeben, so ist mit dieser Grundrichtung 0 — 1 zunächst die Gegenrichtung 0 — 1' gegeben. Von der Grundrichtung kann ich in die Gegenrichtung nicht stetig, sondern nur sprungweise übergehen. Nur durch „Drehung" der Grundrichtung, zu der ich also eine Ebene gebrauche, kann ein stetiger Zusammenhang zwischen beiden Richtungen hergestellt werden. Demgemäß kann Drehung als die kontinuierliche Richtungsänderung zwischen Grund- und Gegenrichtung definiert werden. Diese Drehung kann wiederum verschiedene Richtungen haben, zwischen deren Grund- und Gegenrichtung nur durch die Einführung der dritten Dimension ein stetiger Zusammenhang herzustellen ist. Mehr Dimensionen einzuführen, ist aber nicht erforderlich, denn obschon auch die Drehung der Elemente im Raum zwei entgegengesetzte Richtungen hat, zwischen denen ein stetiger Übergang erforderlich ist, so besitzt doch die

[1] Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, 306 f.

Ebene im dreidimensionalen Raume zwei fundamentale Drehungen (nämlich nach ihren zwei Dimensionen um zwei aufeinander senkrechte Achsen), von welchen zwei Drehungen jede für die andere die erforderliche stetige Vermittlung herstellt. Dieser Beweis stützt sich auf das Prinzip, daß neue Dimensionen dann und nur dann einzuführen sind, wenn solche erforderlich sind, um gegebene Richtungsgegensätze in kontinuierlichem Übergang zu vermitteln. Aber selbst wenn dieses Prinzip nicht weiter diskutabel wäre, so verfehlt der Beweis sein Ziel. Denn nicht das ist nachzuweisen, daß im dreidimensionalen euklidischen Raume ohne die Entstehung einer vierten Dimension der kontinuierliche Übergang zwischen den Richtungsgegensätzen, die Drehung der Ebene möglich ist, sondern es war zu beweisen, daß lediglich aus Gesetzen der Zahl folgt, daß drei und nur drei Dimensionen hierfür erforderlich sind. Letzthin liegt bereits in der Anwendung des Begriffes der Drehung die *petitio principii* offen zutage. Die Drehung als kontinuierliche Richtungsänderung zwischen Grund- und Gegenrichtung bezeichnet für den arithmetischen Standpunkt lediglich eine Aufgabe. Daß diese Aufgabe durch Einführung einer neuen Dimension gelöst werden kann, folgt nicht aus den Gesetzen der Zahl. Hier setzt zum zweiten Male die Anschauung ein, welche dem Begriff der Drehung einen geometrischen Raum unterlegt. Die Drehung einer Graden setzt aber nicht nur die Anschauung im allgemeinen, sondern bereits die Anschauung des dreidimensionalen Raumes voraus.

Es ist nicht erforderlich, die Deduktion weiter zu verfolgen. Allenthalben tritt die Eigenart dieser Methode hervor. Die allseitige Entwicklung der letzten logischen Grundfunktion, der Einheit des Mannigfaltigen, sollte zu einem logischen System der logischen Grundfunktionen führen, aus welchem in einem gesetzmäßigen Stufengange

die Grundbegriffe der reinen Erkenntnis sich sollten gewinnen lassen. Aber tatsächlich führt die dialektische Entwicklung des logischen Grundaktes nirgends über sich selbst hinaus. Jeder Schritt zu neuen Begriffen bedarf der Anlehnung an etwas, das nicht in dem logischen Grundakte selbst enthalten ist, bedarf der Aufnahme von Bestimmtheiten der Erkenntnis, die aller Entwicklung des logischen Systemes vorangehen müssen, um dieser Richtung und Inhalt zu geben.

Dieser Sachverhalt wird dadurch verdeckt, daß die Entwicklung der reinen Ursprungsbegriffe aus der Forderung der zentralen Gedankeneinheit, die den Grund und Quell unendlicher, peripherischer Erweiterung und Differenzierung enthalte, nur in beständiger Wechselbezogenheit dieser Begriffe zueinander erfolgen kann, so daß mit jedem einzelnen Grundurteil alle anderen gesetzt und gewissermaßen vorweggenommen werden. Die Korrelation der logischen Grundmomente sei als das Prinzip der Prinzipien in bestimmter Überordnung gegen die ganze Reihe der einzelnen zueinander korrelativen Grundmomente des Logischen zu denken. Das Gesamtsystem der logischen Funktionen ist danach als ein System mit rückwirkender Verfestigung aufzufassen, in welchem jeder Teil den anderen trägt, jeder Teil nur in förmlicher oder stillschweigender Beziehung auf die Gesamtheit der übrigen, d. h. nur im Zusammenhang des Ganzen, zu bestimmen ist.

Diese Korrelation besteht gewiß; aber sie darf darüber doch nicht hinwegtäuschen, daß zugleich das Gesamtsystem der logischen Funktionen in einer ebenso unaufhebbaren Korrelation zu dem Gegebenen, der Sinnlichkeit, der Anschauung, steht und daß in der Entwicklung der einzelnen Momente nicht sowohl die Bezugnahme auf die später, und zwar mit Hilfe der früheren Entwicklung, zu bestimmenden Momente, sondern die Bezugnahme auf etwas in der Anschauung Gegebenes, das noch nicht zu

Begriff gebracht ist, vorausgesetzt wird. Hinter der immer wieder behaupteten Korrelativität der logischen Grundelemente verbirgtsich auch ein beständiger Appell an etwas, das seinem Gehalt nach nicht als durch Denken gesetzt aufgefaßt werden kann. Jede einzelne Vorwegnahme anderer Grundelemente der reinen Erkenntnis bei der Bestimmung eines einzelnen von ihnen ist in Wahrheit eine Bezugnahme auf die sinnliche Anschauung, die allein dem konstruierenden Denken Halt und Unterlage gewährt. Und wenn dann später die hier angezogene, sinnliche Anschauung — und zwar mit Hilfe der Denkergebnisse, welche sie zunächst in sinnlicher Gegebenheit voraussetzt, — zu Begriff gebracht wird, dann ist nicht diese aus jenen logisch abgeleitet, sondern nur mit ihrer Hilfe begrifflich bestimmt worden.

Ist dies einmal durchschaut, dann empfängt die transzendentale Methode dieses Idealismus noch eine andere Beleuchtung. Ihre Anwendung ist nur unter der Voraussetzung einer Abstraktion aus der vorhandenen Wissenschaft — sei es nun ihrem Faktum oder ihrem fieri — möglich. Diese Abstraktion führt nun zu gewissen letzten formalen Bestimmungen des Denkzusammenhanges, die etwa in einem logischen Grundakt zusammenzufassen sind. In seiner Formulierung sind aber von vornherein die Besonderungen, in die er sich innerhalb der stets auf Anschauung bezogenen Wissenschaft ausprägt, ausgeschieden. Wenn nun gleichwohl aus ihm und ihm allein in gesetzmäßiger Entwicklung die besonderen Grundbegriffe der Wissenschaften abgeleitet werden sollen, so wird tatsächlich die Deduktion durch ein Subsumtionsverfahren ersetzt, welches sich mit dem Nachweis begnügt, daß in den besonderen Begriffen und Grundsätzen der Wissenschaften sich die allgemeinen Züge des Grundaktes des Erkennens wiederfinden. Ja die Gefahr liegt nahe, daß diese reine Logik, die eine Logik des Ursprunges

sein und ein Verständnis der Genesis der Erkenntnis geben will, sich unter der Hand in eine analogisierende Betrachtung der wissenschaftlichen Erkenntnismittel verwandelt und damit in die gefährliche Nähe der dialektischen Methode führt, der sie sich übrigens auch von anderer Seite, vermöge ihres behaupteten Prozeßcharakters, nähert. Wenigstens scheint der erste große Entwurf einer Logik der reinen Erkenntnis, den der Begründer der Marburger Schule Cohen vorgelegt hat, dieser Gefahr nicht entgangen zu sein. Aber wie man ihr auch begegne, das eine bleibt, daß aus den durch nachträgliche Reflektion abgezogenen formalen Grundzügen unseres Denkens nicht die besonderen Erkenntnismittel sich deduzieren lassen, welche nur in steter Hinsicht auf die durch Denken zu bestimmende Anschauung zu gewinnen sind.

d) Der Standpunkt der Phänomenologie.

Man kann den Sachverhalt, um dessen Klärung es sich handelt, auch noch von einer anderen Seite aus betrachten. Angenommen, es ließen sich in der Tat die Grundbegriffe der theoretischen Wissenschaften aus der Grundgesetzlichkeit des Denkens ableiten, so steht jedenfalls außer Zweifel, daß das Denken, durch welches die Forderung des Erfahrungsstoffes sich vollzieht, nicht mit dem individuellen Denken des empirischen Subjektes identisch ist. Die Relationen, in denen der Sinnesinhalt befaßt dem einzelnen Subjekt zum Bewußtsein gelangt, sind nicht von diesem Subjekt im Akte seines Bewußtseins gesetzt. Ob die Formung des Wahrnehmungsgehaltes in einer zeitlichen und räumlichen Ordnung überhaupt erklärbar ist oder auf vorbewußte Intellektualfunktionen oder eine verborgene produktive Einbildungskraft oder ein überindividuelles Ich oder ein Bewußtsein überhaupt zurückgeführt wird, ist für den phänomenologischen Bestand ganz gleichgültig; hier genügt die Einsicht, daß jedenfalls

das empirische Denken immer schon die Formen der Erfahrungsinhalte vorfindet, die, welches ihr logischer Sinn auch sei, nicht erst von dem empirischen Denken gesetzt werden. Wenn natürlich die Forschung dazu fortgeht, den Inbegriff der Sinnesdaten zu einem System der wissenschaftlichen Naturerkenntnis zu ordnen, dann muß sie diese auf ein allgemeines Bezugssystem, das etwa als absoluter Raum und absolute Zeit von ihr in geschichtlicher Arbeit entwickelt und vorausgesetzt wird, beziehen. Aber nur dieses allgemeine Bezugssystem kann als freie Schöpfung unseres Denkens bezeichnet werden. Die Relationen, in denen die Sinnesinhalte in der Wahrnehmung sich darbieten, sind nicht freie Schöpfungen in demselben Sinne, und sie sind, wenn sie auch den Hinweis auf jene allgemeinen Relationssysteme stets in sich enthalten und nur mit Beziehung auf sie in allgemeingültigen Urteilen aussagbar sind, mit und in den Empfindungen selbst gegeben. Erklären wir die Kongruenz zwischen der theoretischen Forschung und der sinnlichen Erfahrung dadurch, daß beide auf der Anwendung derselben Funktionen beruhen, insofern durch sie die Gegenstände unseres Erkennens auch nur als Gegenstände unserer Anschauung möglich sind, dann kann es nicht das empirische Subjekt sein, das diese Funktionen betätigt, diese Anschauungen erzeugt, denn das empirische Subjekt selbst ist ja nur ein Gegenstand unter anderen und allein abgrenzbar vermittelst derselben Relationen, durch welche Erfahrungsgegenstände für uns möglich sind; auch gehen logisch diese Relationen dem empirischen Subjekt voraus, die Relationen stehen jenseits des Gegensatzes von subjektiv und objektiv, da sie diese erst aus sich hervorgehen lassen.

In der Tat ist dies auch das Ergebnis, zu dem die besonnensten Vertreter des logischen Idealismus gelangen.[1]

[1] Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910, 10 ff.

Wenn in den Darstellungen des Systems hier nicht immer jede Zweideutigkeit vermieden ist, ja wenn gewisse Wendungen bisweilen sehr entschieden auch die Formung der individuellen Erfahrung dem schöpferischen Denken, durch welches ihre allgemeingültige Konstruktion im Zusammenhang der Erfahrung erst möglich wird, zuzuschreiben scheinen, so ist nach seiner inneren Konsequenz die Frage nach der Herkunft der Relationen, welche die Analysis der Erkenntnis als den letzten Bestand aller Erfahrung aufgedeckt hat, wie es etwa Cassirer ausführt, rundweg abzuweisen. Denn über diesen Bestand vermag das Denken nicht zurückzudringen, da nur in ihm es selbst und ein Gedachtes möglich ist. Die Relationen sind nicht subjektiv und nicht objektiv, da solche Bestimmungen nur in dem System der Relationen sinnvoll sind. Ist die Kausalität als Relation verstanden und eingeordnet, so entfällt jegliche Frage nach der Kausalität der Relationen, ob sie auf eine Wirksamkeit der Dinge oder eine Betätigungsweise des Geistes zurückgeführt werden können, überhaupt; ihnen gegenüber läßt sich nun noch fragen, was sie ihrem logischen Sinn nach sind. Können sie aber nicht auf Betätigungsweisen des Geistes, d. h. auf Denken des individuellen Subjektes, zurückgeführt werden, dann gehen sie diesem psychologisch voran und werden von ihnen durch Unterscheidung, Vergleichung an der Hand der Erfahrung entwickelt. So hat es auch Kant ausdrücklich ausgesprochen. „Die Zeit", so äußerte er einmal, „geht zwar als formale Bedingung der Veränderung vor dieser objektiv vorher, aber subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung so wie jede andere durch Veranlassung der Wahrnehmung gegeben." Und was von der Zeit gilt, daß sie dem individuellen Subjekte durch Wahrnehmung gegeben sei, gilt in gleicher Weise von allen anderen Kategorien. Man mag dann noch so sehr ein inniges Wechsel-

verhältnis zu dem Gegenstande und den Operationen des Denkens, durch welche dessen Gesetzlichkeit von uns erfaßt wird, behaupten, man mag noch so sehr betonen, daß der Wahrheitsbestand, den die Kategorien enthalten und ermöglichen, nur kraft logischer Akte und durch ihre Vermittlung zum Bewußtsein gebracht werden kann, man mag noch so sehr fordern, daß hierbei von der „passiven" Empfindung auf die „Aktivität" des Urteils zurückgegangen werde, in der allein der Begriff des logischen Zusammenhanges und damit der Begriff der logischen Wahrheit einen zureichenden Ausdruck finde: so ist doch gewiß, daß durch diese individuellen Akte die Kategorien nicht geschaffen, sondern nur hingenommen und nach ihrem logischen Sinne entwickelt werden. Sie erscheinen dann nur noch als die tatsächlichen Bedingungen, um den gesetzlichen Zusammenhang, der durch sie gesetzt wird, zu durchlaufen und einzusehen; aber dieser Zusammenhang wäre dann nicht mehr als das Erzeugnis der Denkbewegung, als der Ausdruck eines Denkverfahrens, als der Niederschlag einer Denkfunktion zu bezeichnen, wenn damit stets nur das individuelle Denken gemeint ist. Das Urteil ist nur noch Ausdrucksmittel, aber nicht mehr Quelle der Relationen, durch welche wir Erfahrung zu denken haben. Des Bestandes der Wahrheiten können wir uns nur in lebendiger Denktätigkeit versichern, aber als Bestand ist er unabhängig von der Denktätigkeit. Die Gesetzlichkeit des erkannten Objektes ist nicht mit der Gesetzlichkeit des Erkennens identisch und muß daher als für diese gegeben anzusehen sein, wennschon sie nur durch Erkenntnisakte uns zum Bewußtsein gelangt. Daher ging auch Kant von einer objektiven Analyse der obersten Ordnungsbegriffe, welche alle Erfahrung ermöglichen, aus, um erst hierdurch den Nachweis zu gewinnen, daß sie logisch oder subjektiven Ursprunges seien, d. h. auf die-

selben Funktionen zurückzuführen sind, welche unseren Urteilen Allgemeingültigkeit sichern. So stellt erst die metaphysische Deduktion in eingehender Begründung den Zusammenhang zwischen den in der Erfahrung enthaltenen Relationen und unserem Denken her. Gleichgültig, wie man über die Berechtigung der Hypothesen, nach denen die Kategorien mit den Begriffen von den logischen Urteilsfunktionen zusammenfallen, denken muß, phänomenologisch angesehen schließt das vergleichende und reflektierende Denken nicht eine Setzung gegenständlicher Kategorien ein, sondern, soweit es diese aufnimmt, entnimmt es sie der Erfahrung.

Damit ist ein Weg eröffnet, um eine Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Erfahrung zu gewinnen, die für die Auffassung des Realitätsproblemes von grundlegender Wichtigkeit ist. Denn nunmehr kann gefolgert werden, daß das Denken, welches sich mit Vergleichen, Unterscheiden und logischem Zusammenfassen begnügt, in dem Sinnenmaterial der Erfahrung (das ihm freilich immer schon in bestimmter Formung entgegentritt), einen Gegenstand des Erkennens findet, das grundsätzlich von ihm unabhängig ist. Ihm gegenüber kann dann die Leistung des Denkens, wie es jüngst Dilthey[1] glücklich formuliert hat, als Erhebung des in ihm Enthaltenen zu distinktem Bewußtsein bezeichnet werden, ohne daß an der Form der Gegebenheit etwas geändert wird oder zu dem Gegebenen von seiten des Denkens etwas hinzugefügt wird. Und zwar ist besonders dabei zu betonen, daß die logischen Verhältnisbegriffe von Gleichheit, Unterschied, Grad, Verwandtschaft, Ganzes usw. hierbei als in der Wahrnehmung enthalten vorauszusetzen sind. Unterschied und Grad des Unterschiedes von zwei sinn-

[1] Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisterwissenschaften. Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. 1910, 50ff.

lichen Empfindungen werden in derselben Weise wahrgenommen wie diese selbst. In den „passiven" Empfindungen sind auch die Verhältnisse angelegt, welche das Denken zwar erst zu entwickeln vermag, aber darum nicht schafft. Natürlich sind uns Empfindungen immer nur in Relationen zueinander gegeben. Aber das heißt nicht, daß die Empfindungen außerhalb aller Relationen uns gegeben sind. Diese Relationen sind immer nur zusammen mit den Empfindungen erfahrbar, wenn auch nicht als eine selbständige Empfindung neben ihnen. Die Aktivität der Denkleistung ist erforderlich, um die im Gegebenen enthaltenen Relationen zum Bewußtsein zu bringen. Hätten wir, wie die Statue des Condillac, nur einen einzigen Sinn, vermöchten wir, wie es Hobbes einmal angedeutet hat, immer nur ein und dieselbe Empfindung haben, so dürften wir wohl kein Bewußtsein besitzen. Denn immer dasselbe empfinden und nichts empfinden ist, wie Hobbes treffend folgert, identisch. So entsteht uns Bewußtsein immer nur im Wechsel der Empfindungen und in dem Gewahrwerden dieses Wechsels und der Verhältnisse in den Veränderungen.

Und zwar ist wichtig, daß diese Aufklärung, dieses Erheben zu distinktem Bewußtsein dem eigentlich diskursiven Denken, das in Begriffen und Urteilen fortschreitet, voraufliegt. Es ist, wie man es wohl auch bezeichnet hat, ein schweigendes Denken, das im Wahrnehmen selber sich vollzieht. Und weiter ist wichtig, daß dieses Unterscheiden, Herausheben, Zusammenfassen, Ordnen zu einer Bestimmtheit gebracht werden kann, ohne daß es diskursiver Denkleistungen bedürfte. Dieses wird am einfachsten durch eine reale Veränderung des Wahrnehmungsinhaltes, durch praktischen Eingriff von seiten des erkennenden Subjektes in das ihm Gegebene, durch manuelle Operationen usw. hervorgebracht. Damit wird ein Punkt von weitester Tragweite berührt, dessen

zentrale Bedeutung sich noch herausstellen wird. Unser Erkennen ist nicht nur ein theoretisches Verhalten gegenüber dem ihm Gegebenen, sondern schließt zugleich eine praktische Stellungnahme, ein Handeln ein, durch welches das Erkenntnisobjekt zu uns in ein anderes als ein logisches Verhältnis tritt. Hier genügt darauf hinzuweisen, daß wir durch sinnliche Demonstration, durch faktische, nicht bloß logische Trennung der Bestandteile unserer Wahrnehmung deren Elemente isolieren und als isolierte und nach Graden der Verwandtschaft geordnete uns zum Bewußtsein bringen können. So vermögen wir, ohne auf logische Reihenbegriffe zurückzugreifen, uns der Bestimmtheit des Erfahrungsinhaltes zu versichern. Und wie alle Erfahrungswissenschaft auf Beobachtung sich gründet, ja im Experiment den faktischen Eingriff in die Natur zu einem wichtigen Kunstmittel der Erkenntnis ausgebildet hat, bleibt sie dauernd auch auf diese, dem diskursiven Denken vorausliegenden und doch schon geordneten Anschauungen bezogen. Die Wissenschaft liegt nicht nur, wie man es einmal drastisch ausgedrückt hat, in der Summe der gedruckten Bücher vor, oder doch wenigstens nicht, insofern diese bloße Zusammenhänge von Urteilen geben. Zu ihr gehört untrennbar alles das, was in den zahllosen Sammlungen, Museen, Archiven aller Art zusammengetragen und aufgespeichert ist, wie auch die Globen, die geographischen Karten, die himmlischen Atlasse, der Wissenschaft und nicht einer anderen Sphäre der menschlichen Betätigungsweise zuzurechnen sind. Die Anschauung dieses Materials, in dem die Anschauung der unendlichen Wirklichkeit kondensiert geordnet vorliegt, bleibt die dauernde Grundlage aller wissenschaftlichen Bemühungen.

Wenn wir nun freilich von der Anschauung zum diskursiven Denken, zu Urteilen und Begriff fortgehen, dann erhebt sich die Frage, ob wir durch Begriff und Urteilen nicht sofort schon eine kategoriale Formung vollziehen

oder uns derselben bedienen müssen. Können wir das Gegebene in Aussagen zum Ausdruck bringen, die eine Beziehung auf das universale Zeit-Raum-System und die Gesetzlichkeit des Naturzusammenhanges nicht einschließen oder voraussetzen? Enthält nicht jedes Urteilen über das Gegebene etwas, das über das Gegebene hinausgeht? Läßt sich die Subjektivität als solche in ihrer Unbestimmbarkeit überhaupt fassen, wird sie nicht durch die begriffliche Fassung schon zu einer Stufe der Objektivität?

Nun ist bereits schon zur Klarheit gebracht, inwiefern die Reflektion über das Unmittelbare dieses nicht ändert, sondern es nur zu distinktem Bewußtsein erhebt. Und sofern das Denken sich lediglich auf die reflektierenden Kategorien beschränkt, vermag es eben diese Beziehung von Verwandtschaft, Gleichheit, Ähnlichkeit, Ganzem usw. am Erlebten zum Ausdruck zu bringen. Freilich ist dabei sorgfältig jede kategoriale Formung, die das sprachbildende Denken auch gern mit aufnimmt, und die in der natürlichen Auffassung als Dingvorstellung insbesondere hervortritt, davon zu trennen. Führt man dieses sorgfältig durch, dann läßt sich unschwer zeigen, daß die derart zu gewinnenden Urteile keine Wahrnehmungs- oder Erfahrungsurteile im Sinne von Kant sind, da sie weder die Subjekte, von denen die Aussagen gelten, irgendeinem der Gesetzesbegriffe unterordnen, noch einen allgemeingültigen sachlichen Zusammenhang zwischen den Phänomenen setzen. Und die Begriffe, die in diesem Urteile als Subjekte eingehen, bezeichnen nichts anderes als in der Anschauung durch schweigendes Denken herauszuhebende und zu ordnende Elemente. Diese Begriffe sind freilich nur durch ein abstraktives Verfahren zu bilden. Aber sie entstehen nicht durch die generalisierende Abstraktion, welche die traditionelle Logik mit einer gewissen Ausschließlichkeit ins Auge gefaßt hat; die

Abstraktion, welche zu den unfruchtbaren Allgemeinbegriffen des aristotelischen Denkens führt, ja schließlich nur mit Rücksicht auf die metaphysische Substanzvorstellung, die diesen zugrunde liegt, berechtigt erscheint. Es ist vielmehr ein isolierendes Abstraktionsverfahren, das auf eine faktische oder gedankliche Zerlegung des Wahrnehmungsbestandes ausgeht und daher auch nur zu solchen Begriffen führt, welche der selbständigen Illustration durch die Anschauung bedürfen. Man hat diese Begriffe wohl auch als uneigentliche Gattungen den echten Gattungsbegriffen gegenübergestellt. Die uneigentlichen Gattungen, beispielsweise die Begriffe von Farben, Tönen und Wärme sind nicht definierbar. Sie enthalten einen unauflöslichen Anschauungskern, der nicht als die Erfassung einer gemeinsamen Eigenschaft der einzelnen Farben oder der einzelnen Töne bezeichnet werden kann. Es ist ein leicht zu durchschauender Irrtum, wenn man die Definition dieser eigentümlichen, uneigentlichen Gattungen durch die Leistungen der mathematischen Physik als definiert oder definierbar erklärt. Die Physik definiert nicht, was Farbe ist, sondern definiert nur das objektive Korrelat, dem das Auftreten von Farbenempfindungen zugeordnet werden kann und vermittels dessen diese selbst bestimmbar werden. Ja die theoretische Physik scheidet gerade diese Elemente, weil sie jeder Definition sich entziehen, aus dem Gesetzeszusammenhang, den sie als die denknotwendige Bedingung für ihr Auftreten konstruiert, aus. Um so wichtiger ist es aber einzusehen, daß damit diese uneigentlichen Gattungsbegriffe nicht überhaupt aus dem Zusammenhange unseres Wissens ausscheiden. Denn sie bilden das unumgängliche Orientierungsmittel in aller Erfahrung, die uns doch stets nur als eine qualitative zugänglich ist. Und immer deutlicher hat sich in der neueren Philosophie als eigentümliche Aufgabe herausgestellt, ein

System dieser uneigentlichen Gattungsbegriffe zu entwickeln, und die in ihnen enthaltenen Ordnungsbegriffe herauszuarbeiten. Es ist gleichgültig, wie man die wissenschaftliche Untersuchung, die dieser Aufgabe gewidmet ist, bezeichnet, ob man sie mit Dilthey als beschreibende Psychologie der konstruktiven Psychologie gegenüberstellt, mit Meinong sie als einen Teil einer allgemeinen Gegenstandstheorie betrachtet oder mit Stumpf und Husserl als Phänomenologie anspricht. Unter allen vorgeschlagenen Namen erscheint der letztere am treffendsten, schon um die Grenzen zwischen dieser Analyse des Gegebenen und jeder Psychologie deutlich hervortreten zu lassen, die beispielsweise in dem großzügigen Programm dieser beschreibenden und zergliedernden Psychologie, welches Dilthey im Interesse einer Grundlegung der Geisteswissenschaften entwarf, nicht immer deutlich gewahrt sind. Allerdings werden die Grenzen von Psychologie und Phänomenologie immer fließende bleiben, da die phänomenologische Analyse, die Ermittlung letzter Klassenbegriffe, durch welche wir das Gegebene nach seinen in ihm enthaltenen Verwandtschaftsbeziehungen ordnen, eine unentbehrliche Vorarbeit jeder Psychologie ist. In der Tat ist in allen bisher vorliegenden psychologischen Systemen ein gut Teil dieser phänomenologischen Aufgaben in Angriff genommen. Insbesondere hat die Analyse der Sinnesphänomene, soweit sie nicht auf physiologische Erklärungen ausging, einen bedeutenden Bestand uneigentlicher Gattungsbegriffe und von Einsichten in ihre immanenten Verwandtschaftsbeziehungen hervorgebracht. Die mannigfach verschlungenen Wege, insbesondere die beständige Wechselwirkung, in der diese Analyse mit der Naturforschung steht, darf hier nicht verwirren. Die Geschichte der neueren Sinnespsychologie zeigt, wie immer schärfer die Diskussion über die objektiven Ursachen, zu denen auch die Sinnesorgane als solche

gehören, von der Analyse der in den Empfindungen selbst enthaltenen Eigenschaften getrennt wird. Und jedenfalls lassen sich deren Ergebnisse ohne Beziehung auf den objektiven Naturbestand aussprechen und einsehen. Wenn wir überhaupt den Gesamt-Inbegriff des sinnlich Wahrnehmbaren in Qualitäts- und Modalitätskreise scheiden, wenn wir weiter beispielsweise feststellen, daß die nach qualitativer Abstufung geordnete Reihe von Tönen eine nach beiden Seiten hin offene gerade Reihe darstellt, während die entsprechend geordnete Farbenreihe eine zyklische Anordnung aufweist, wenn wir endlich im Tongebiet Phänomene wie Konsonanz, Konkordanz und Verschmelzung, im Gebiet der Farben die Eigenart der Schwarz-weiß-Reihe von der der bunten Farben sondern und beschreiben, so sind das alles Wahrheiten, die durchaus den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erheben und doch der unmittelbaren Beziehung auf das universale Stellensystem der Naturwissenschaft entbehren und einer kategorialen Formung nicht bedürfen. Ja wir können noch weiter gehen. Der Musiker beispielsweise begnügt sich bekanntlich nicht mit jener eindimensionalen Tonreihe als der Grundskala, sondern aus ihr entwickelt er eine bestimmte Stufenfolge, die als Leiter ein ähnliches Fundament für die Melodie abgibt, wie die konstitutiven Kategorien für die Gegenstandserkenntnis. Vermittels der Konsonanz vermögen wir (etwa mit Hilfe des pythagoreischen Quintenzirkels) ein geschlossenes Leitersystem herzustellen. Konsonanz ist aber, wie man sie auch erkläre, jedenfalls ein sinnlich wahrnehmbares Phänomen, und wenn wir uns der Konsonanz bedienen, um eine für alle Melodie grundlegende Tonordnung zu fixieren, dann bedienen wir uns zu ihrer Etablierung einer „erzeugenden Relation", welche ganz und gar dem sinnlichen Material entnommen ist, das durch dieselbe geformt werden soll.

In der Konsonanz zweier Töne haben wir den klassischen Fall, wo die Beziehung zwischen zwei Elementen, die sinnlich gegeben sind, mit ihnen zugleich in der Wahrnehmung auftritt, ohne daß sie etwa als ein besonderer Ton neben den beiden ersten erscheint. So genügt schon die einfache Besinnung auf das Grundphänomen der Konsonanz, um den billigen Einwand abzutun, daß die Relation zweier Impressionen darum dem aktiven Denken zugewiesen sei, da sie doch nicht als eine besondere Impression neben jenen sich aufzeigen lasse. Und in dem Aufbau eines Leitersystemes mit Hilfe des Konsonanzprinzipes haben wir weiter das klassische Vorbild eines Relationssystems, das ganz nach Art des den Wissenschaften zugrunde liegenden Relationssystemes eine gesetzliche Bestimmtheit einem Gebiet garantiert, wobei aber das Gesetz der Bestimmung diesem Gebiet selber entnommen, also nicht vom Denken erzeugt ist und keinen logischen Charakter beanspruchen kann.

Dieses Beispiel ist mehr wie ein Beispiel. Es zeigt, wie wir imstande sind, Ordnung und Zusammenhang in der Sinnlichkeit zu schaffen, ohne dabei beständig auf kategoriale Prinzipien zu rekurrieren. Natürlich ist dies nicht ohne die Kategorien der Reflexion möglich. Aber das bestimmte Ordnungssystem, das wir gewinnen, empfängt seine Bestimmtheit nicht durch diese logischen Relationen, sondern aus seiner eigenen Struktur. Und ähnlich wie die Töne weisen die Farben und alle sinnlichen Empfindungen eigene Beziehungen von Verwandtschaft auf, welche das ordnende Denken zu systematischer Klärung benutzen kann, ohne daß man berechtigt ist zu sagen, die geschaffene Ordnung sei lediglich durch das Denken gesetzt und daher logischer Natur. Vielmehr tritt nach allem diesen die Sinnenwelt uns mit einer spezifischen Struktur entgegen, mit einer Eigengesetzlichkeit, die wir zwar nur durch das Denken herausholen können,

die aber darum nicht als abhängig von der Gesetzlichkeit des Denkens oder gar ableitbar aus ihr erscheint.

Aber die Phänomenologie ist nicht nur auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen eingeschränkt. Daß in gleicher Weise auch das höhere geistige Leben, insbesondere das Denken eine solche phänomenologische Klärung gestattet und erfordert, hat Husserl in seinen grundlegenden logischen Untersuchungen gezeigt. In der Tat schließen alle Bestimmungen des Denkens phänomenologische Aussagen ein. Selbst wenn man behauptet, daß das ganze Verfahren dieser Besinnung letzthin doch schon immer eine Objektivierung des Subjektes ist, daß jede unmittelbare Beobachtung des Erlebten bereits Reflexion ist, muß man sich einer Unterscheidung der Begriffe des unmittelbar Erlebten und der Reflexionen bedienen, die nicht anders als auf phänomenologischem Wege gerechtfertigt werden können.

Alle diese Betrachtungen erweisen das eine, daß das Denken, welches kunstgemäß jede kategoriale Formung des Erfahrungsstoffes ablehnt, diesen vielmehr vermittels der Reflexionsprädikate lediglich nach seinem Gegebensein hin zergliedert und untersucht, einen selbständigen Gegenstand vorfindet, der das Objekt seiner Erkenntnis ausmacht, und der die Ordnungsprinzipien, welche in begrifflicher Bearbeitung seiner Erkenntnis zugrunde zu legen sind, enthält. Die Scheidung von reflektierendem Denken und den Daten, die uns in der Sinnen- und Selbstwahrnehmung gegeben sind, ist eine Scheidung, die auf demselben zergliedernden Verfahren beruht, durch welches das Denken an dem Erfahrungsstoff Unterschiede und Verwandtschaft aufdeckt. Vor jeder Konstruktion der Natur muß zunächst das Denken in irgendeinem Maße die ihm unmittelbar gegebenen Phänomene erkannt, gegliedert und geordnet haben, und in bezug auf dieses vergleichende, ordnende Denken dürfen die Phänomene eine Selbständigkeit beanspruchen.

3. Kapitel: Die Philosophie der Werte.

Ist die Welt des gedanklichen Seins der Welt des Erlebens eingeordnet, auch wenn ihre Gesetzmäßigkeit von einer anderen Provenienz ist, so gestattet der transzendentale Idealismus noch eine andere Wendung, vermittelst derer in einer ähnlichen Weise wie durch den logischen Idealismus das Wirkliche von logischen Funktionen so von anderen Funktionen, die ebenfalls der idealistischen Sphäre angehören, abhängig bestimmt wird. Diese neue Sphäre, welche neben dem Reich des Denkens sich als von idealischer Beschaffenheit uns eröffnet, ist das Reich der Werte. Neben dem, was durch die Wissenschaft als wirklich behauptet, als seiend erkannt wird, besteht ein Seinsollendes, das noch nicht ist, aber dessen Realisation die Arbeit des Lebens dient. Die Werte, auf welche das Streben des Menschen gerichtet ist, die seinem Handeln Sinn und Bedeutung verleihen, sind nicht, sondern sie gelten. In der menschlichen Geschichte, in dem Zusammenwirken der einzelnen Personen, der Generationen, der Zeitalter, tritt die Arbeit an einer fortschreitenden Verwirklichung von Werten, deren Inbegriff unsere Kultur ausmacht, sichtbar hervor. Von der Einsicht in den eigenen Geltungscharakter der Werte aus hat zuerst Lotze unter Ablehnung aller metaphysischen Geschichtskonstruktionen die Durchsetzung der absoluten Kulturwerte als das Grundphänomen der Geschichte und die Besinnung auf ihr System als die andere große Aufgabe bestimmt, die der kritischen Philosophie neben der logischen Grundlegung der Naturwissenschaften verbleibt. So haben die verschiedenen neukantischen Schulen die lange vernachlässigten Probleme der historischen Wissenschaften in den Bereich ihrer Untersuchung gezogen. Vor allem haben Windelband und Rickert es unternommen, nicht nur die Logik und Methodik der Kulturwissenschaften zu entwickeln,

sondern auch in der Einheit eines Systemes den inneren Zusammenhang zwischen den Kulturwissenschaften und den Naturwissenschaften herzustellen.

Zunächst scheint ja mit der Entdeckung der Geltungssphäre der Werte ein Dualismus innerhalb unserer Weltauffassung etabliert zu sein. Zwei Welten sind es, das Sein und das Sollen, welche sich dem Denken, das auf alle Metaphysik verzichtet, aber den ganzen Gehalt unseres Lebens gewahren will, eröffnen. Indes ist eine Überwindung dieses Gegensatzes möglich und notwendig. Denn die Naturwissenschaft selbst stellt sich, wie sie in ununterbrochener Arbeit den Gesetzeszusammenhang, der der Gegenstand ihrer Untersuchung ist, aufbaut, als eine fortschreitende Realisation einer Idee, nämlich der Idee der Wahrheit dar, die ebenfalls ein unbedingter Wert ist. Indem sie von einer Stufe der Erkenntnis zu einer neuen fortschreitet, indem sie sich nun, nie stillstehend auflöst in eine Folge von Stadien der Gesamterfahrung, wird sie eben in diesem Fortgange geleitet von einer Idee, die für sie regulativ ist, die in dem gleichen Sinne wie die übrigen Werte der Arbeit und dem Handeln des Menschen die Richtungsbestimmtheit verleiht. So ordnet sich das Naturerkennen dem Begriff des sittlichen Handelns ein, so wird der ganze Inhalt der Erfahrung unter den Gesichtspunkt des Sollens gerückt. Wie man hier im einzelnen auch die Formulierungen treffe, in dem großen Gang der Überlegungen kehrt derselbe Gedanke wieder. Alles, was uns gegeben ist, ist uns als Tatsache unseres Bewußtseins gegeben oder vielmehr aufgegeben. Denn nirgends nehmen wir nur passiv hin, immer stellt sich vielmehr das scheinbar schlechthin Vorhandene als eine primitive Synthese oder Bearbeitung oder Formung auf einer niederen Bewußtseinsstufe dar. Aber wie weit wir in der Wissenschaft die Bearbeitung fortsetzen, so stoßen wir doch nirgends auf ein vom Bewußtsein un-

abhängiges Sein, eine wirksame Wirklichkeit. Wohl aber haben wir anzuerkennen, daß wir hierbei von Zielen geleitet werden, die unser Handeln beherrschen. In dem System der Werte eröffnet sich uns ein Reich des Transzendenten, aber nicht eines transzendent Seienden.

1. Der Wertbegriff.

Für das Verständnis und die Beurteilung dieser Philosophie der Werte ist zunächst erforderlich, daß der Begriff des Wertes klargestellt und vor allem sein Sinn als von aller Wirklichkeit unabhängig gesichert werde. Ob Werte und Bewertungen schlechthin giltig und wie, wenn es eine absolute Bewertung gibt, sie möglich ist, kann dabei ganz außer Frage bleiben. Nur daß in ihrer Sphäre sich ein eigenes Reich eröffnet, welches ähnlich wie das Reich des Logischen durch kein Sein bedingt ist, muß anerkannt werden.

Werte sind Begriffe von Zielen menschlichen Handelns. Ganz gleichgiltig wie die psychologische, biologische, soziale Werttheorie das Verhältnis des Wertes zu der psychophysischen Lebenseinheit, die sie erstrebt, des näheren charakterisiere, so ist doch das eine sicher, daß alles Bewerten einen Willen voraussetzt, der Stellung nimmt, der anerkennt, verwirft und in der Verwirklichung des Wertes seine Befriedigung findet. So gewiß nun die Motive des Menschen zunächst durch seine Organisation und die natürlichen Bedingungen seines Daseins veranlaßt sind, so gewiß ist, daß er andrerseits über die Naturgebundenheit seiner Existenz hinaus sich Ziele setzen kann, die grundsätzlich wenigstens von jeder Rücksicht auf gegebenes Sein sich lösen lassen. In diesem Sachverhalt spricht sich die Tatsache der Autonomie des Menschen aus, welche im Gegensatz zu der einseitig naturwissenschaftlich orientierten Betrachtungsweise von allen Forschern, die den Menschen in seiner geistigen Art und Bildung unbefangen

zu würdigen unternommen haben, von den Historikern, den Politikern, Juristen, Theologen und Philosophen, in welchen Wendungen auch immer, anerkannt worden ist und anerkannt werden wird.

a) Das Problem der Freiheit.

Trotz aller Bedenklichkeiten, die der Begriff der Freiheit mit sich führt, trotz der Belastung durch die Erinnerung an die zahllosen theoretischen und metaphysischen Debatten, durch welche er schließlich sein Ansehen gründlichst eingebüßt hat, ist immer wieder und auch noch in der jüngsten Zeit diese Autonomie des Menschen als seine Freiheit angesprochen worden. Aber so berechtigt die Ablehnung all der Spekulationen ist, welche der theologische Verstand oder die metaphysische Phantasie entwickelt haben, um im Interesse der Allweisheit oder der Allmacht Gottes, oder um der Konsequenz eines naturalistischen Monismus oder des psychophysischen Parallelismus wegen die menschliche Freiheit zu retten oder zu verdammen: das Bewußtsein des Menschen, daß er in gewissem Betracht unabhängig von der Naturkausalität sei, will nicht schwinden. Es kann auch nicht schwinden, wie die naive geozentrische Anschauung, welche die astronomische Forschung als eine perspektivische Illusion für immer aufgelöst hat. Das Bewußtsein der Autonomie ist keine Illusion dieser Art. Denn schließlich betrifft die kopernikanische Reform der Astronomie doch nur den Wechsel des Bezugssystems, auf welches die beobachtbaren Bewegungen zu beziehen sind; aber der Verzicht auf den Glauben, daß der Mensch fähig sei, sein Handeln nach Motiven zu regeln, die ihrem Gehalt nach unabhängig von der Naturordnung sind, zugunsten der universalen Determination bedeutet mehr als einen Wechsel des Standpunktes; er schließt zugleich die Ausscheidung eines bedeutsamen, vielleicht des bedeutsamsten Erlebnisgehaltes ein.

Denn darüber vermag keine Dialektik hinwegzutäuschen, daß ein wirklich konsequenter Determinismus zum Fatalismus führt. Man gebe alle Argumente, auf welche sich der Determinismus zu stützen pflegt, zu: die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes auch für das geistige Leben, die Geschlossenheit der Naturkausalität, die Ergebnisse der Moralstatistik und angebliche Unbegreiflichkeit der Freiheit usw., man lasse schließlich auch alle Versuche, welche seit Hobbes und Spinoza hervorgetreten sind, um die Illusionen der Willensfreiheit durch die Einführung der Unterscheidung von Motiven und Bestimmungsgründen unseres Handelns zu erklären: sobald ich aber annehme, daß eine im gegenwärtigen Augenblick eintretende Handlung in derselben Weise wie ein beliebiges Ereignis in der Natur von dieser bedingt ist, sehe ich mich demselben unendlichen Regressus der Bedingungen nach rückwärts und damit auch der Abhängigkeit des gegenwärtigen Geschehens von einer primären Kollokation ausgeliefert. So hat auch Kant den Determinismus ausdrücklich verstanden. Nach ihm folgt aus der Anwendung des Kausalprinzips auf das geistige Leben, „daß eine jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei". In jedem Zeitpunkte stehe ich dann unter der Notwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, was nicht in meiner Gewalt ist, und die unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur nach einer schon vorher bestimmten Ordnung fortsetzen, niemals von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette. Determinismus besagt immer vorbestimmtes Handeln, er lehrt, daß das gegenwärtige Handeln von zeitlich vorangehenden Bedingungen abhängig ist. Dabei ist durchaus nicht, wie gelegentlich angenommen wird, der Wille des handelnden Menschen als solcher vernachlässigt und auch keineswegs schon eine Hypostasierung der Naturgesetze vorausgesetzt, denen die Dinge und Vor-

gänge gleichsam gehorchen müßten. Man kann von der Laplaceschen Weltformel ganz absehen, man kann auch die Frage unentschieden lassen, ob der individuelle Wille, die Persönlichkeit, der Charakter als solcher naturnotwendig bedingt oder etwa von einem intelligiblen Akte gesetzt ist. Bezieht man die Betrachtung lediglich auf einen einzelnen Menschen, der in einem gegebenen Augenblick sich entscheiden soll, dann ist dieser nach der Auffassung des Determinismus durch sein Wesen, die ihn umgebenden Tatsachen und ihre allgemeine Gesetzlichkeit bedingt. Angenommen, diesem Menschen wäre eine erschöpfende Kenntnis seines eigenen Wesens, dieser Tatsachen und der allgemeinen Gesetzlichkeit beider möglich, (eine Fiktion, welche logisch wenigstens keine Absurdität einschließt), dann würde dieses Wissen ihm seine Entscheidung vorschieben; dann würde aus den Prämissen, die es enthält, mit Notwendigkeit die im nächsten Augenblick eintretende Handlung sich ergeben. Das heißt aber, diese Handlung wäre durch eine Macht bestimmt, welche, auch wenn sie den eigenen Willen des handelnden Menschen einschließt, ihm in dem gegebenen Augenblick als eine fremde gegenübertritt. Ganz deutlich tritt dieser Fortgang des Determinismus zum Fatalismus in folgender paradoxen Wendung zum Vorschein. Gesetzt die Untersuchungsperson habe sich vor Kenntnisnahme der Formel, welche ihr eigenes künftiges Handeln bestimmt, entschlossen, dem Ergebnis der Formel in einem bestimmten Augenblick entgegenzuhandeln: dann ist sicher, daß dieser frühere Entschluß nach vollzogener Einsicht in die Formel als notwendig aus ihr sich ergibt; aber nun erhebt sich die Frage: wenn die Formel wirklich notwendig ist, wenn alle Entscheidungen prädestiniert sind, dann kann der Einzelne trotz des gefaßten Entschlusses nicht gegen die Vorschrift der Formel handeln; er wäre nicht imstande, gegen ihren Sinn, wie er doch wollte, sich

in dem gegebenen Augenblick tatsächlich zu entscheiden. Die Formel tritt ihm nicht nur als eine abstrakte Zusammenfassung von festgelegten Regelmäßigkeiten der Vergangenheit gegenüber, sondern genau als jene gespenstische Macht, welche die Naturgesetze für den populären Verstand so oft zu sein scheinen. Ist die Formel richtig, so kann der Mensch nicht gegen sie handeln, sein Wissen um sie würde seine Entscheidung binden.

Aber man kann von solchen phantastischen Gedankenexperimenten ganz absehen. Das Bewußtsein, welches dazu treibt, jene paradoxen Folgerungen abzulehnen, kann unmittelbar durch die Erfahrung selbst gerechtfertigt werden. Denn daß hier ausschließlich die Erfahrung entscheidet, unterliegt nicht dem Zweifel. Wie es eine Erfahrung ist, daß und wie wir denken, ist es auch eine Erfahrung, daß und wie wir handeln. Die Argumente des radikalen Determinismus sind darum von vornherein als untriftig abzulehnen; sie überschreiten ohne Ausnahme die Grenzen, innerhalb deren allein die kritische Erkenntnistheorie allgemeine und notwendige gegenständliche Bestimmungen fordern können. So ergibt sich, daß dem Kausalprinzip nicht ohne weiteres diejenige universelle Gültigkeit zuzuschreiben ist, welche die in der Naturwissenschaft orientierte Weltauffassung und mit ihr auch Kant fordert. Und ebensowenig ist der psycho-physische Parallelismus in seinem weitesten Sinne denknotwendig. Wenn eine ein-eindeutige Zuordnung von Empfindungsinhalten und physischen Vorgängen als die unumgängliche Voraussetzung jeder Wissenschaft von der Außenwelt gefordert werden muß, so bleibt die Frage durchaus offen, wie das Verhältnis der geistigen Akte zu den physiologischen Vorgängen zu verstehen sei, die auch sie erfahrungsgemäß begleiten. Ob die Annahme einer Wechselwirkung diskutabel ist oder nicht, steht hier nicht in Frage. Nur das eine kann jetzt schon eingesehen werden,

daß Behauptungen über ein parallelistisches Verhältnis von geistigen und physischen Vorgängen gegen keines der Prinzipien verstoßen, welche als die unumgänglichen Bedingungen jeder Wissenschaft zu gelten haben. Und was endlich die angebliche Unbegreiflichkeit von Handlungen anbetrifft, welche nicht nach Kausalregeln zu begreifen sind, so darf vielleicht genau die entgegengesetzte Behauptung mit gleichem oder vielleicht mit größerem Rechte gewagt werden: solange wir Vorgänge als Kausalzusammenhänge interpretieren, bleiben sie uns in einem gewissen Sinne schlechthin unbegreiflich; die Analysen von Hume und Kant haben gleichmäßig die Unmöglichkeit dargetan, von dem Band, das Ursachen und Wirkung verbindet, irgend eine Vorstellung zu gewinnen. Würden wir menschliche Handlungsweise allein so begreifen können, wie wir das Naturgeschehen gedanklich konstruieren, so würden wir bei vorausgesetzter vollständiger Erkenntnis vielleicht imstande sein, eine künftige Handlung mit annähernd derselben Präzision zu berechnen wie gegenwärtig eine Mondfinsternis, aber wir würden sie nicht verstehen, bedienten wir uns nicht anderer Kategorien als der der Kausalität. Wie die Theorie des Verstehens des näheren auch zu entwickeln sei: das Entscheidende ist, daß die Hypothese des Determinismus zwar eine strenge Ableitung der Handlungen nach Kausalregeln, aber darum doch nicht ihr Verständnis in einem ganz anderen und vielleicht viel tieferem Sinne ausschließt.

Freilich darf die Lehre von der Autonomie des geistigen Lebens, wie sie hier entwickelt wird, nicht dem Indeterminismus gleichgesetzt werden, welcher als Theorie von der ursachlosen Willensentscheidung gewiß nur ein Produkt theologischer und metaphysischer Spekulationen ist. Es handelt sich letzthin gar nicht um eine Freiheit des Willens. Daß — um in der Sprache der gewöhnlichen Psycho-

logie zu reden — Motive den Willen bestimmen, daß in diesem Sinne eine Kausation der Handlung vorliegt, kann und soll nicht geleugnet werden. Die Autonomie behauptet allein, daß unter den möglichen Motiven auch solche auftreten, welche ihrem Inhalte nach unabhängig von der Kausalitätsordnung der Natur sind. Die Geistesakte, welche die Willenshandlung determinieren, sind ihrerseits nicht vollständig durch die Naturgesetzlichkeit determiniert. Solange die Handlung des Menschen das bloße Produkt der psycho-physischen Erregungen ist, welche als Bedürfnis, Empfindung, Erinnerung ein kunstvolles Spiel von Kräften darstellen, ließen sich allenfalls die Resultate aus allen diesen Entwicklungen aus der Naturgesetzlichkeit berechnen. Aber wenn einmal der Mensch so weit gekommen ist, daß er, die eigene Entscheidung suspendierend, die Handlung von einer Regel abhängig macht, welche nicht nur der Ausdruck eines Naturgesetzes oder eines durch Naturgesetze bestimmten Sachverhaltes ist, dann ist der Durchbruch zur Autonomie vollzogen. Das heißt, dann ist der bestimmte Gehalt des Motives, das am Ende die Handlung determiniert, seinerseits in seiner Bestimmtheit durch die Naturgeschichte nicht vorgesehen. Aus ihr würde sich entnehmen lassen, daß Menschen auftreten, welche die Fähigkeit zur Bestimmung nach überempirischen Maximen entwickeln. Aber diese überempirischen Maxime selbst sind nicht naturnotwendig. Das ist, was letzthin Kant in seiner Freiheitslehre zum Ausdruck bringen wollte. Im Prinzip der Autonomie, in welchem diese gipfelt, ist diese Unabhängigkeit von der Naturgesetzlichkeit in klassischer Formel ausgesprochen. Aber freilich hinderten und beschränkten Kant die Verallgemeinerung der naturwissenschaftlichen Kategorien auf jede Erfahrung überhaupt, sowie die Grenzen, welche ihn und das ganze 18. Jahrhundert von einem wahren Verständnis unseres Innenlebens trennten, das uns erst die

historische Schule des 19. Jahrhunderts eröffnet hat, die Freiheit inmitten der Erfahrung aufzusuchen, wo wir doch in ihr beständig leben. Und so verwandelte sich diese Freiheit in ein intelligibles Etwas, das dann bei Schelling und bei Schopenhauer seinen wahren Charakter als Zwitterwesen enthüllt hat. Die Freiheit, Ideen zu entwickeln, nach denen wir unser Leben gestalten, wurde ihnen selbst zu einer Idee.

b) Die Unbedingtheit der Werte.

Die Tatsache, daß wir die Ziele unseres Handelns unabhängig von den naturhaften Bedingungen unseres Seins bestimmen, daß wir uns Werte setzen können, die über alle Natur hinausliegen, schließt auch das in sich, was man als den Charakter der Unbedingtheit der Werte bezeichnen kann. Hierin ist nicht enthalten, daß bei den Werten, die ja immer nur für wertende Subjekte Werte sind, von der Beziehung auf diese Subjekte abzusehen sei. Von Werten, die nur an sich, aber für niemand gelten, kann keine Rede sein. Ebenso wie die logischen Denkgesetze allemal ein empirisches Subjekt fordern, das allein in seinem Denken sie zu erfüllen vermag, schließen Werte die Beziehung auf empirische Subjekte ein, welche zu den Zielen, die sie bezeichnen, im handelnden Leben Stellung nehmen. Daher wird auch die Unbedingtheit der Werte garnicht davon berührt, wie man die Frage ihrer absoluten Geltung entscheidet. Der naive Glaube an die Allgemeingiltigkeit der eigenen Lebensideale ist ja in unserer Zeit aufs gründlichste zerstört. Hier scheint die unermeßliche Fülle des historischen Lebens selber zwingend zu erweisen, wie hoffnungslos es ist, unter den grenzenlosen Möglichkeiten, die die Geschichte hervorgebracht hat, und beständig aufs neue erzeugt, zu entscheiden, wie vergeblich jeder Versuch ist, die Freiheit des Menschen in seiner Zielsetzung durch ein Schema begrenzen zu wollen, dessen Schranken

der Strom des Lebens immer wieder überflutet. Wohin wir blicken, gewahren wir Menschen, die um Ziele und Ideale ringen, welche einen über das persönliche Leben hinausreichenden Wert besitzen, um derentwillen ihr Leben ihnen bedeutungsvoll und lebenswürdig ist. Aber wie groß ist doch der Wandel, die Umwertung der Werte, ihr Auseinanderfließen, wie wechseln die Stile der Künste, wie unerschöpfbar ist die Art, wie die Dichter das Leben gewahren und darstellen, welch eine Gegensätzlichkeit in den Sitten der Völker, welche bis zu dem leidenschaftlichsten Kampfe gesteigerte Spannung zwischen den Glaubensformen und den Kulten! Predigt nicht die Geschichte jedem, der Ohren hat zu hören, mit tausend Zungen die Beschränktheit und die Vergänglichkeit aller menschlichen Ideale? Muß nicht der Glaube an ihre Ewigkeit dem, der den ganzen Gang der menschlichen Entwicklung überblickt, die mühselige Arbeit des Menschengeistes durch die Jahrtausende hindurch überschaut, wie ein Rest aus dem mythischen Vorstellen erscheinen, das an den Phantasien von ewiger Vollkommenheit, ewigem Glück als des höchsten Gutes sich berauschte? Gewiß halten wir an den Grundsätzen, die jede Wissenschaft ermöglichen, als schlechthin notwendigen Voraussetzungen fest; aber zwingt uns nicht dieselbe Wissenschaft der geistig-geschichtlichen Welt gegenüber zur Resignation, zum Verzicht auf das unmögliche, das grenzenlose Beginnen, die Freiheit aufheben zu wollen?

Aber seltsam! So entmutigend der Anblick der Geschichte ist, so sehr auch der Zusammenbruch jeder Art eines natürlichen Systems der Geisteswissenschaften oder ihrer spekulativen Begründung aus den Ideen des Guten, Schönen und Absoluten heraus warnen sollte, wir können doch nicht verzichten. In uns will das Bewustsein nicht ersterben, daß in den überpersönlichen Idealen, die wir erstreben, ein Unbedingtes enthalten ist, das über die Zeiten

hinaus einen Wert bedeutet. Wir können nicht verzichten, da am Ende die Geschichte, selbst wenn sie allenthalben wilde Anarchie aufweist, nichts für die Zukunft beweisen könnte. Gerade weil wir frei sind, weil wir alle Möglichkeiten in historischen Lebensformen zu durchlaufen imstande sind, dürfen wir hoffen, daß, wenn nicht bis jetzt, so doch in künftigen Zeiten das dauernd Wertvolle von dem Vergänglichen sich scheide und allgemeine Anerkennung sich erringe. Hat nicht auch das menschliche Denken, bevor es die Formen der Erkenntnis fand, die wir jetzt in nachträglicher Reflektion als unaufhaltbare Bedingungen feststellen können, viele Wege des Irrtums durchlaufen? Wie wandelbar erscheint doch zunächst das menschliche Wissen auf der primitiven Stufe, in dem Studium des mythischen Vorstellens, ja selbst noch in der allmählichen intelligenten Reifung des Abendlandes bis zu den Tagen der Renaissance! Bis dann allmählich der sichere Weg gefunden wurde, auf dem nunmehr in unaufhaltsamem Fortschritt, in gemeinsamer Arbeit aller Kulturvölker die Wissenschaft unverrückbaren Zielen entgegenging. Könnte ein gleiches nicht auch für die sittlichen und ästhetischen Ideale des Menschen zutreffen, trifft es nicht vielleicht schon bis zu einem gewissen Grade zu? Lassen sich nicht vielmehr tatsächlich gewisse Züge angeben, die unserer Kultur als solcher genau so wesentlich sind wie bestimmte Grundannahmen des wissenschaftlichen Denkens? Unser wissenschaftliches Bewußtsein ist so lebendig und so sicher, daß es scharf die Grenzen erkennt, die es, auch bei weitgehendster Differenzierung und Hypothesen im einzelnen doch als Ganzes von dem vorwissenschaftlichen Vorstellen trennt. Vielleicht ist unser künstlerisch-ästhetisches und religiöses Gewissen in der Regel nicht so fein ausgebildet, lassen wir uns zu leicht durch den Anblick fremdartiger Lebensformen, auch der der primitiven oder halb zivilisierten Völker, verwirren, möchten wir in der

Toleranz, die das Leben fordert, jeder Art von Lebenswertung rechtgeben. Aber dieses hindert uns nicht, auch hier scharfe Grenzen zu ziehen und in dem Maße, wie die Kulturnationen zu einer einheitlichen Kultur, einer Weltkultur sich verbinden, und zusammenwirken, eben in dieser deutlichen Trennung von allen außer ihr liegenden Möglichkeiten einen Schatz gemeinsamer Werte zu fixieren. Warum sollte nicht auch hier der Weg zu einem Naturzwang durch die Freiheit zu gesetzmäßiger Bestimmung führen?

Aber wie man hier auch entscheide, welchen Hoffnungen man sich hingebe: in unserem Zusammenhang ist allein wichtig, daß das Problem der Allgemeingiltigkeit der Werte ihren unabhängigen Charakter nicht alteriert und nur das eine ist festzuhalten, daß sie ihrem Inhalt nach grundsätzlich von alledem unabhängig sein kann, was in der Wirklichkeit gegeben ist. Freilich hat der Naturalismus aller Zeiten immer wieder versucht, die Ziele und Aufgaben, die unserem Leben Schwergewicht und Sinn verleihen, als den natürlichen Abschluß des Gesetzeszusammenhanges zu begreifen, der das Ganze der Welt und somit auch uns umfaßt. Aber jeder Versuch dieser Art erhellt seine eigene Unmöglichkeit.[1]

In unseren Tagen ist es besonders die Entwicklungslehre und dann weiter auch der Darwinismus, welche zu Konstruktionen dieser Art Reiz und Anlaß bieten. Die Gesetze des organischen Lebens, welche die fortschreitende Theorie aufgedeckt hat, eröffnen uns, wie man glaubt, die Möglichkeit, die Bestimmung unseres Daseins und der Werte, von denen die Zweckordnung unseres Lebens abhängig ist, der Natur selber zu entnehmen. Der alte Traum der Epikureer und Stoiker, den Einklang mit der Natur durch Unterordnung unter ihre Notwendigkeit zu

[1] Vgl. hierzu Rickert, Lebenswerte und Kulturwerte. Logos II, 131 ff.

finden, die Hoffnung der materialistischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts, den Menschen, die Gesellschaft, die Geschichte nach der Analogie eines natürlichen Systems von Kräften zu begreifen und zu regeln, scheint nunmehr der Erfüllung nahe. In Spencers gewaltigem System der Evolution hat diese Auffassung eines entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs von Natur und Geist ihren geschlossensten Ausdruck gefunden. Aber weit über die Grenzen der synthetischen Philosophie hinaus ist unsere Zeit von dem Glauben erfüllt, aus den Gesetzen der natürlichen Entwicklung sowohl die Fragen der Ethik wie die der Religion, der Ästhetik und des Rechts zu entscheiden. In der materialistischen Geschichtsauffassung sind alle diese Motive lebendig. In der populären Literatur wirkte dann besonders der Einfluß von Nietzsche, welcher in der berauschenden Sprache visionären Prophetentumes, in den dunklen, schillernden Formen orientalischer Spruchweisheit und der fortreißenden Leidenschaftlichkeit einer gequälten Seele, die aus der Zerrissenheit des modernen Bewußtseins einen Ausweg suchte, für die letzten Konsequenzen der Entwicklungslehre das Ideal eines Übermenschen entwarf, das in sich eine Umwertung aller Werte enthalten sollte.

Überblickt man die Ergebnisse dieser Bewegung, prüft man kritisch, was sie hervorgebracht, dann fällt zunächst ein eigentümlicher Zwiespalt auf, der zwischen ihren Vertretern hie und da hervorleuchtet, aber in dem Maße, als man genauer hinsieht, immer schärfer und unabweisbar sich herausstellt. Denn seltsamerweise zeigt sich, daß dieselben Prämissen, die der natürlichen Entwicklungslehre entnommen sind, bei den verschiedenen Denkern zu ganz entgegengesetzten Folgerungen verwendet werden. Hier entspringen Antinomien eigener Art. Die Naturgesetzlichkeit, welche nur eine ist, erlaubt, wie es scheint, doch in ihrer Anwendung auf den Menschen und seine Ge-

schichte sehr voneinander abweichende Ideale für ihn zu entwickeln. Man braucht sich hierbei nicht nur auf einen Vergleich von etwa Spencers Soziologie mit ihrem Ausblick auf die vollkommene Gesellschaft und die absolute Ethik mit Nietzsches Ideal des „Übermenschen" und der schweifenden, blonden, prächtigen Bestie in seiner 'Herrenmoral' zu beschränken: in zahllosen Debatten über die Bedeutung und Tragweite der Entwicklung des Darwinismus, welche unsere Literatur überschwemmen, tritt uns allenthalben das gleiche Phänomen entgegen.

Mit demselben Rechte berufen sich Sozialisten wie ihre Gegner auf Darwin. Und wenn mit Vorliebe bisher der Darwinismus als die endgültige Widerlegung für die Berechtigung irgend einer Art von Religiosität behandelt wurde, so hat etwa Benjamin Kidd gerade aus ihm die unaufhebbare Berechtigung und den unersetzlichen Wert jeder Religion für alle Zeiten erweisen wollen.

Nun könnten vielleicht diese Antinomien ihren Grund nur in dem lebhaften Denken der einen oder anderen Partei oder in der bisherigen Unvollkommenheit unserer biologischen Einsichten begründet sein; und so reichen sie allein nicht hin, um die positivistische Deduktion der Lebensideale als solche überhaupt zu widerlegen.

Streng würde der Nachweis sich erst gestalten, wenn gezeigt werden könnte, daß die Prinzipien der Biologie und allgemeiner unseres gesamten Naturwissens ihrem Wesen nach für eine eindeutige Bestimmung unserer Lebensideale unzureichend sind. Dieser Nachweis ist auf der Grundlage unserer Voraussetzung nicht schwer. Denn wenn die Freiheit in dem entwickelten Sinne des Wortes eine Tatsache ist, wenn in der Selbstbestimmbarkeit des Menschen nach Ideen, deren Gültigkeit unabhängig von zeitlichen Bedingungen ist, sich eine Sphäre eröffnet, die nicht allein durch die Kategorien zu erfassen ist, die jeder Naturbetrachtung zu Grunde liegen: dann ist es auf keine

Weise möglich, aus der bloßen Naturgesetzlichkeit Normen für unser Leben zu gewinnen. Zum mindesten muß ihrer Übertragung auf unser geistiges Dasein ein Akt der Zustimmung vorausgegangen sein. Denn daß wir die Naturgesetzlichkeit für uns als vorbildlich ansehen wollen oder sollen, ist nicht naturgesetzlich notwendig; es ist freie Entscheidung! Wir brauchen uns nicht der Natur unterzuordnen, wenn wir nicht wollen; wir können ihr entfliehen; wir können das Leben verneinen. Die bloße Tatsache der großen lebensverneinenden Weltreligionen beweist, daß wir unser Dasein nach eigenem Ermessen regeln, unser Geschick in unsere eigenen, bewußten Hände nehmen, den Zwang der Natur, die jedes Lebewesen mit Ausnahme des Menschen in ihrem Banne hält, uns entziehen können. In der Tat setzen Spencer sowohl wie Nietzsche den unbedingten Wert des Lebens, die Notwendigkeit, unser Leben zu erhalten oder zu steigern, voraus. Aber eben diese Voraussetzung bedarf der kritischen Rechtfertigung. Sie ist nicht selbstverständlich und vor allen Dingen nicht naturnotwendig. Es wäre doch ein höchst seltsames Naturgesetz, dessen Gültigkeit von unserem Willen abhängig ist.

So gewiß der Mensch seiner tierischen Abstammung nach eingeflochten ist in das Leben der Natur, so vollzieht sich bei ihm in der Entwicklung der Kultur ein Durchbruch einer anderen Wirklichkeit, die von der Natur unabhängig ist. Nicht daß ein supranaturaler Faktor im Sinne irgend einer Religion oder Metaphysik eingriffe; aber doch ein Faktor, dessen Eigenart und Eigengesetzlichkeit unabhängig von der Naturgesetzlichkeit ist. So vollzieht sich in der menschlichen Kultur der Aufbau von etwas, das, wie es auch näher zu charakterisieren sei, jedenfalls über die bloße Natur hinausreicht. Es wirkt sogar beständig gegen sie. Unter allen Geschöpfen sind wir die einzigen, die wir uns den Schauplatz unseres Wirkens selbst gestalten. Unsere Technik schafft uns das

Milieu, das wir wollen; sie macht uns unabhängig von der Notwendigkeit, unseren persönlichen Organismus im Kampf ums Dasein weiter zu entwickeln. Unsere Wirtschaft, die von unserer Intelligenz geschaffenen Produktionsmittel, die Rechtsformen, die alles soziale Leben beherrschen, verschieben den Sinn des ursprünglichen Begriffes vom Kampf ums Dasein vollständig. In der langsamen geschichtlichen Entwicklung von Wissenschaft, Religion, Kunst, Sittlichkeit, Recht sind Zwecke, Ziele, Ideale, Werte lebendig, die aus den natürlichen Bedingungen, unter denen sie allein im Menschen erwachen und wirken können, nicht ableitbar sind. Daher begeht jeder Versuch, aus der Gesetzlichkeit der Natur unsere Werte abzuleiten, einen von zwei Fehlern: entweder interpretiert er wie Spencer von vornherein das Naturgesetz als Ideal, verlegt er vermittelst eines Anthropomorphismus das, was allein das Vorrecht des Menschen ist, in die Natur, oder aber er nimmt, wie Nietzsche, aus dem Ideal, das die Natur uns geben soll, alle Werte, durch welche der Mensch über die bloß tierische Stufe des Daseins zum Kulturmenschen sich erhebt. Dann verwandelt sich der Übermensch in Wahrheit in einen Untermenschen, und das Bild von der prächtigen, schweifenden blonden Bestie ist ein tiefes Symbol dafür, daß mit der Umwertung aller Werte, welche eine Preisgabe aller Ideale unserer Kultur ist, die Kultur nicht gesteigert, sondern aufgehoben wird und wir auf vormenschliche Standpunkte zurückgeworfen werden. —

So läßt sich der Grundbegriff des Wertes, der im Mittelpunkt der transzendentalen Betrachtungen der Philosophie von Windelband und Rickert steht, wohl rechtfertigen. In der Tat eröffnet sich in dem Reich der Werte uns eine eigene Welt, führt uns der Begriff ihrer Geltung in eine Sphäre, welche ähnlich wie die Sphäre der idealen logischen Gesetzmäßigkeit in ihrer Autonomie anerkannt werden muß. Aber so wenig, wie die Anerkennung dieser

den logischen Idealismus einschließt, fordert die Anerkennung jener den transzendentalen Idealismus im Verstande von Windelband und Rickert. Wie dort, so ist auch hier der Fortgang von dem kritischen Standpunkt zu einem Idealismus bedeutenden Bedenken ausgesetzt.

Für die methodische Entwicklung dieses Idealismus, der von Werten aus den Sinn der wissenschaftlichen Erkenntnis deuten will, bildet die grundlegende Voraussetzung der Satz, daß, solange man von dem vorstellenden Bewußtsein ausgeht, der Standpunkt der Immanenz der einzig mögliche sei. Die uns allen bekannte räumlich-zeitliche Sinnenwelt ist die einzig wirkliche, von der wir zu reden ein Recht haben; nur daß für diese Wirklichkeit gilt, daß ihr Sein als ein Sein im Bewußtsein angesehen werden muß. Und es gibt keinen Weg von diesem Sein als Bewußtseinsinhalt sich den Weg zu einer bewußtseinsfremden Wirklichkeit zu bahnen. So ist auch das Erkennen nur auf Bewußtseinsinhalte bezogen, die das einzige in der Vorstellung unmittelbar gegebene Sein bilden. Der absolut subjektive Idealismus irrt nicht darin, daß er kein anderes Sein anerkennen will als das vorgestellte Sein, das heißt, den Bewußtseinsinhalt. Die inhaltliche Bestimmtheit dieses Gegebenen ist nicht weiter erklärlich, denn an dem bestimmten Inhalt findet das Denken überhaupt seine Grenze. Aber das ist der Grundirrtum des subjektiven Idealismus, daß er meint, das Erkennen ginge im Vorstellen auf. Erkennen ist nicht Vorstellen, sondern Urteilen, und in jedem Bejahen und Verneinen im Urteil wird zugleich etwas anerkannt, das über den Bewußtseinsinhalt hinausgreift. Dieses Etwas ist keine transzendente Wirklichkeit, da für das transzendente Sein niemals ein Beweis zu führen ist. Vielmehr kann dieses Transzendente nur als ein Sollen oder als ein Wert begriffen werden; allein auf diesem Wege kann man ohne Dogmatismus zu einer Begründung des Erkennens, zu einem objektiven Maßstabe für

unser Urteilen gelangen. So weist die Philosophie der Werte über den Bewußtseinsinhalt hinaus auf eine transzendente Aufgabe, auf eine Idee im Sinne Kants, und wegen der logischen Priorität des Sollens vor dem Sein erblickt sie den letzten Grund alles immanenten Seins weder in diesem selbst noch in einer transzendenten Realität, sondern allein in einem transzendenten Ideal, daß das erkennende Subjekt zu verwirklichen hat.

Die Entwicklung dieses Grundgedankens durchläuft drei Stufen. In einer dreifachen Weise vollzieht sich der Aufbau unserer Erkenntnis und darum ist, um sie zu begreifen, ein dreifach gegliedertes System von Werten oder, mit Rücksicht auf die Erkenntnisform, von Kategorien zu fordern. Alle empirische Wissenschaft beginnt mit dem unmittelbar Gegebenen, um dann weiter aus diesem Gegebenen einen Zusammenhang zu konstruieren, der als objektive Wirklichkeit das Material darstellt, das dann die einzelnen, wissenschaftlichen Disziplinen zu bearbeiten haben. Aber alle drei Aufgaben: das Gegebene zu konstatieren, die objektive Wirklichkeit zu konstruieren und sie begrifflich zu bearbeiten, sind nur unter Zugrundelegung eines a priorischen Wertsystemes vollziehbar und begreiflich.

2. Das Problem der Gegebenheit.

Vom Gegebenen als einem Letzten zu reden, von welchem das Denken abhängt, wodurch es bestimmt werde, ist sinnlos. Denn wenn ich einen Inhalt gegeben nenne, so habe ich ihn bereits als gegeben erkannt und anerkannt, so hat er auch bereits die Form der Gegebenheit erhalten. Und diese Form der reinen Tatsächlichkeit bildet das elementarste und zugleich unabweisbarste von allen Formproblemen, das jede Wirklichkeitserkenntnis enthält.

a. Der Gegenstand als transzendenter Wert.

Die Überlegungen, durch welche von diesem Standpunkt aus das Wirklichkeitsproblem aufgelöst wird, lassen sich auf zwei Reihen von Betrachtungen bringen.[1] „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" seien es, auf denen die Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis oder des Wirklichen, nach dem sich das Erkennen zu richten habe, als ein transzendentes Sollen gewinnen lasse.

Der erste Weg der Erkenntnistheorie ist der transzendental-psychologische, der vom wirklichen Erkennen ausgeht und allmählich zum transzendenten Gegenstand vorgeht. Dieser Akt des Erkennens ist nur im Urteilen, in welchem allein Wahrheit oder Falschheit ist, vollziehbar. Urteilen ist aber nicht nur eine Verbindung von Vorstellungen, sondern enthält zugleich ein Bejahen oder Verneinen, in welchem wir Stellung nehmen, in welchem wir zustimmen oder ablehnen. Daher darf der eigentliche Erkenntnisakt geradezu als ein dem Wollen verwandtes Anerkennen oder Verwerfen bezeichnet werden. Hieraus folgt, daß der Gegenstand an das erkennende Subjekt als eine Forderung herantreten muß, d. h. als etwas, das Zustimmung erheischt. Nur nach einer Forderung können wir uns mit dem Bejahen richten, nur Forderungen gegenüber können wir uns zustimmend verhalten. Das, was im Urteil bejaht oder anerkannt wird, muß daher in der Sphäre des Sollens liegen. Und zwar muß der Gegenstand der Erkenntnis seinem allgemeinsten Begriff nach nicht nur überhaupt als ein Sollen, sondern als ein von jedem Sein unabhängiges und somit transzendentes Sollen bezeichnet werden.

Freilich bedarf es, um dieses nachzuweisen, einer besonderen Hypothese. Denn zunächst möchten die Tatsachen des Bewußtseins als das erscheinen, wonach das

[1] Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien XIV, 169ff.

Denken sich zu richten habe, das ihm fordernd gegenübertritt. Diese Auffassung scheint um so naheliegender, als dieser Idealismus sich ausdrücklich zu der Lehre der immanenten Philosophie bekennt, nach welcher die Existenz von dem Bewußtsein immanenter Objekte überhaupt kein Problem ist. Um diesen naheliegenden Einwand, der den Weg zum transzendenten Sollen versperren würde, aufzuheben, muß gezeigt werden, daß das „Bewußtsein überhaupt", das die Analyse als letzte Komponente in allem Gegebenen aufweist, schon ein Urteilsbewußtsein ist. Erst muß man urteilen, dann weiß man, was ist, und nicht umgekehrt. In der Tat gäbe es für das „Bewußtsein überhaupt" kein Gegebenes, wenn es nicht von diesem als solches anerkannt wäre. Damit ist das Sollen als ein Transzendentes, d. h. von jedem Sein, auch von dem Bewußtseinssein Unabhängiges erwiesen. Wird die weitere Frage gestellt, wie das Denken diesen von ihm unabhängigen Gegenstand erfaßt, wie das Transzendente immanent wird, so genügt der Hinweis auf die Evidenz oder das Evidenzgefühl, das dasjenige Wahrheitskriterium ist, welches uns eine notwendige und überindividuelle Forderung verbürgt. In dem Evidenzgefühl tritt das Sollen auf, an das wir bei unserem Bejahen gebunden sind, und das wir als transzendentes anerkennen, indem wir es bejahen. Der transzendente Gegenstand der Erkenntnis wird durch Anerkennung der an dem Evidenzgefühl haftenden Forderung dem Erkennen immanent.

Diese transzendental-psychologischen Betrachtungen erhalten ihre Bestätigung und Ergänzung durch transzendental-logische Untersuchungen, welche von dem psychologischen Akte des Erkennens völlig absehen und lediglich den Sinn des logischen Wahrheitsgehaltes analysieren wollen. Durch sie kann dann das transzendentale Sollen positiv als transzendenter Wert erwiesen werden, der den im wahren Denken erfaßten Gegenstand

darstellt. Bezeichnen wir nämlich das, was in einem wahren Satz von dem psychologischen Denkakt als einer empirischen Wirklichkeit geschieden werden kann, als seinen Sinn und verstehen wir weiter unter dem Begriff des Wertes alles das, was nicht dem Sein angehört und doch etwas ist, dann soll sich mit Hilfe eines einfachen Kriteriums ergeben, daß der Sinn ein Wertbegriff, aber kein Seinsbegriff ist. Nach Rickert läßt sich nämlich zeigen, daß die Verknüpfung der Negation mit einem Seinsbegriff eindeutig, ihre Verknüpfung mit einem Wertbegriff dagegen zweideutig ist, so daß wir durch die Negation des Seins nur das Nichtsein, durch die Negation des Wertes dagegen nicht nur ebenfalls das Nichts, sondern auch ein Etwas, nämlich den negativen Wert erhalten können. Wird ein Begriff durch die Negation nur zum Nichts, dann ist er ein Seinsbegriff, wird er aber auch zum negativen Etwas, dann ist er ein Wertbegriff. Nun gibt aber die Negation des Sinnes, der an einem Satze haftet, nicht nur seine Aufhebung, das Sinnlose oder Sinnindifferente, sondern auch den Begriff eines negativen Sinnes, des Unsinns oder Widersinnes, dem dann der Begriff des positiven Sinnes gegenübertritt. Damit soll der Wertcharakter des Sinnes erwiesen sein.

b. Kritische Einwände.

Aber alle diese Ausführungen, so scharfsinnig sie sind, erweisen nicht, was sie sollen. Zweifellos läßt sich das Geltungsbewußtsein über Wahrheit und Falschheit eines im Urteil behaupteten Sachverhalts von dem rein theoretischen Gehalt desselben trennen. Doch ist die Behauptung, daß das Geltungsbewußtsein, sofern es auf Wahrheit und Erkenntnis geht, in einem gefühlsartigen Verhalten des Subjektes wurzelt, nicht zu halten. Denn dieses widerspricht ersichtlich der unbefangenen Selbstbeobachtung. Wertentscheidungen setzen als psycho-

logischen Grund eine Gefühlsreaktion voraus. Wir halten ein Ding für angenehm, weil es Gefühle der Lust in uns erweckt. Aber die Entscheidung über Wahr und Falsch ist niemals Angelegenheit des Gefühls. Das Gefühl der Evidenz oder der Gewißheit ist weder der psychologische noch der logische Grund, der die Bejahung oder Verneinung oder richtiger die Entscheidung über Wahr und Falsch bestimmt. Wir halten eine These nicht darum für wahr, weil sie auf Grund unserer Lustreaktion wertvoll erscheint, sondern wir halten, sofern wir der Wahrheit überhaupt einen Wert zuschreiben, eine These für wertvoll, weil sie wahr ist. Das Evidenzgefühl ist die Folge einer Einsicht in die Wahrheit einer These, wie der Umstand deutlich zeigt, daß Urteile, die an sich nicht einleuchtend sind, erst durch ihre logische Rückführung auf einleuchtende Urteile gewiß werden. Über Wahrheit und Falschheit einer These entscheidet nicht die Beziehung zum urteilenden Subjekt, sondern ihre Beziehung zu einem anderweitig gefestigten Urteilszusammenhang. Im Urteil erkennen wir kein Gefühl an, sondern einen objektiven Sachverhalt, und ich erkenne ihn nicht auf Grund eines spezifischen Gefühls an, sondern auf Grund von objektiven Kriterien, welche die Anerkennung des zu beurteilenden Sachverhaltes in dem Erkenntniszusammenhange bestimmen. Obgleich die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit alternativen Charakter besitzt, reicht dieses Merkmal nicht aus, um das Geltungsbewußtsein als Wertbewußtsein zu betrachten. Denn gerade das Moment, das für letzteren wesentlich ist, die Abhängigkeit von einer subjektiven Gefühlsreaktion, fällt hier weg. Es ist nicht ohne weiteren Beweis einleuchtend, daß ein alternatives Verhalten nur Werten gegenüber einen Sinn besitzt; warum sollte in der Entscheidung von Wahr und Falsch nicht ein alternatives Verhalten spezifischen Charakters hervortreten?

Und daran ändern auch nichts die Erwägungen, durch welche Rickert unabhängig von psychologischen Betrachtungen auf „transzendentallogischem Wege" feststellen will, daß der im wahren Denken erfaßte Gegenstand als Wert anzusehen sei. Es ist immerhin bedenklich, eine so weittragende erkenntnistheoretische Analyse lediglich an die Untersuchung von Wortbedeutungen zu knüpfen; beispielsweise möchte der englische und französische Sprachgebrauch nicht so ganz einfach diesem Schema anzugliedern sein. Und ferner erscheint es zum mindesten willkürlich, alles das, was nicht zum Sein gehört, aber doch etwas ist, als Wert zu bezeichnen. Denn es könnte doch sein, daß gerade der Sinn ein Gebiet von spezifischem Charakter darstellt, das, obwohl es nicht ein Seiendes ist, gleichwohl selbständig den Werten gegenübertritt. Aber alle diese Bedenken würden entkräftet sein, wenn das von Rickert vorgeschlagene Kriterium, das einen Wertbegriff erkennen lassen soll, sofern ein Begriff für den kontradiktorischen Gegensatz einen konträren erlaubt, der ihm sprachlich substituiert werden kann, mit Sicherheit Wertbegriffe und Seinsbegriffe scheiden läßt.

Aber es läßt sich leicht zeigen, daß auch echte Seinsbegriffe (wennschon der Begriff des Seins selber nicht) diesen doppelten Gegensatz zulassen. Dies ist beispielsweise bei allen einsinnigen Qualitätsreihen unserer Sinne der Fall. Die Verneinung von Warm kann ebensogut die Abwesenheit von Temperaturempfindungen (also das Nichts dieser Klasse empirischer Wirklichkeiten) wie eine gewisse Kälte (also ein negatives Etwas) bezeichnen, wie denn auch der Sprachgebrauch hier wie in zahlreichen ähnlichen Fällen dem konträren Gegensatz den kontradiktorischen substituiert. So gewiß nun Wärme und Kälte Seinsbegriffe sind, so gewiß ist das Rickertsche Kriterium unzureichend, Seins- und Wertbegriffe zu scheiden. Ja man könnte sogar, wollte man diese sub-

tilen Bedeutungsscheidungen pressen, die Frage aufwerfen, ob der Begriff des Sinnes in der strengen Rickertschen Fassung als wahrer Gedanke überhaupt einen konträren Gegensatz erlaubt, ob nicht die von Rickert gewählte Terminologie und der deutsche Sprachgebrauch einen Sachverhalt vortäuschen, der, wenn man das Begriffspaar, das allein in Rede steht, nämlich den Gegensatz von Wahrheit und Falschheit einführt, sich verflüchtigt? Wenigstens ist nicht leicht einzusehen, worin der Unterschied der verneinten Wahrheit von der Falschheit liegt, und man möchte billig bezweifeln, ob die Verknüpfung des Wahrheitsbegriffes mit der Negation einen doppelten Gegensatz erlaubte; eine negative Wahrheit gibt es ebensowenig wie ein negatives Sein.[1] Diese paradoxe Konsequenz beweist natürlich nicht, daß die Wahrheit ein Seiendes ist, aber sie läßt die Unhaltbarkeit dieses Kriteriums, das zwischen Seins- und Wertbegriff scheiden will, deutlich hervortreten. Zugleich bestätigen aber alle diese Erörterungen, daß auch auf diesem logischen Wege so wenig wie durch die psychologische Analyse die Analogie des Erkennens mit einer Gefühlsentscheidung, der Wahrheit mit einem Wert, zu erweisen ist. Das Geltungsbewußtsein stellt sich vielmehr als ein durchaus Eigentümliches von spezifischem Charakter heraus, das nicht durch einen Vergleich mit anderen Seiten unseres Lebens, sondern nur durch immanente Analyse zu bestimmen ist.[2]

Und endlich ist für den Zusammenhang aller dieser Betrachtungen entscheidend, daß selbst, wenn sie dazu führen würden, den eigenen Geltungscharakter des Wahren als Wert auszuzeichnen, damit dieser oder das ihm entsprechende Sollen noch nicht als der transzendente

[1] Durch diese Bemerkungen wird die wichtige Unterscheidung Husserls von Unsinn und Widersinn nicht berührt.

[2] Vgl. hierzu Sigwart Logik I², 1889, 154ff. Anm. und Erdmann Logik, I², 405f.

Gegenstand der Erkenntnis erwiesen wäre. Dies würde zutreffen, wenn die Übertragung der für das individuelle urteilende Subjekt entwickelten Theorie auf das Bewußtsein überhaupt statthaft wäre.[1] Eine solche Übertragung ist aber (wie das noch später genauer zu zeigen ist) unhaltbar und zwar schon nach den eigenen Voraussetzungen von Rickert. Denn nach seiner Bestimmung des Begriffs „Bewußtsein überhaupt" kann dasselbe niemals gegenständlich gedacht werden, ist es von dem psychophysischen Subjekt streng zu scheiden. Ist dies der Fall, dann läßt sich unter keiner Bedingung etwas von diesem Bewußtsein als eben diese Unterscheidung aussagen. Wenn Rickert meint, daß nicht das erkenntnistheoretische Subjekt selbst, sondern nur sein Begriff in seiner Erörterung zum Objekt gemacht werde, so wird tatsächlich doch, wenn man auch das „Bewußtsein überhaupt" als urteilendes Bewußtsein faßt, nicht von der logischen Eigenart des Begriffs, sondern von der Beschaffenheit des mit diesem Begriff gemeinten Gegenstands etwas ausgesagt. Aber diese Übertragung ist auch unstatthaft aus anderen Gründen. Wenn Rickert schließt, daß, wenn ich Töne höre, ich genötigt bin zu urteilen, daß ich Töne höre, und daher das bloße Hören von Tönen mit dem Urteilen über sie notwendig verbunden ist, so ist das ersichtlich unzutreffend; denn ich kann jeden Augenblick etwas gewahren und eines Zustandes, eines Erlebnisses innewerden, ohne dieses Gewahren, dieses Erleben in ein Urteil umzusetzen. Richtig allein ist, daß, wenn ich überhaupt urteilen will, ich zu urteilen genötigt bin, daß ich jetzt Töne höre. Aber ich kann, wie etwa im ästhetischen Genuß am allergreifbarsten hervortritt, ganz darauf verzichten, zu urteilen, mich ganz der Kontemplation und der schweigenden Betrachtung des Objektes hingeben.

[1] Vgl. hierzu Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis², 1904, S. 142 ff.

Die Selbstbesinnung lehrt unwiderleglich, daß in dem psychologischen Befund ein Zwang zu urteilen nicht enthalten ist. Daher gelten alle Konsequenzen, welche Rickert für das urteilende Subjekt entwickelt (selbst wenn sie unanfechtbar wären), nicht für das „Bewußtsein überhaupt".

Die grundlegende Behauptung des transzendentalen Idealismus, daß im logischen und erkenntnistheoretischen Sinn ein Urteil dem Gegebenen vorangehe, ist unhaltbar. Sie ist eine Hypothese, die nicht nur die Grenzen der Erfahrung überschreitet, sondern eben das, was uns das Sicherste ist, was aller Erfahrungserkenntnis Ziel und Inhalt gibt, in ewige Aufgaben, in ein transzendentes Sollen verwandelt und damit der positiven Forschung den festen Boden unter den Füßen entzieht. Das Gegebene läßt sich auf keine Weise sozusagen hinwegeskamotieren, und das Sein, das uns in dem unmittelbaren Bewußtseinsbestand entgegentritt und von uns im direkten Erlebnis erfahren wird, ist und bleibt primär gegenüber allem Urteilen. Dieser phänomenologische Tatbestand ist gewiß nicht das letzte Ergebnis der theoretischen Selbstbesinnung; er bedarf der begrifflichen Bestimmung und vielfacher Ergänzungen; aber er enthält ein Letztes, hinter welches das Denken auf keine Weise zurückgehen kann.

3. Das Problem der objektiven Wirklichkeit.

Das Gegebene bildet den Ausgangspunkt aller Erfahrungswissenschaften. Können sich aber die einzelnen Wissenschaften auf die gegebenen Tatsachen beschränken? Enthalten ihre Sätze nur das, was wirklich wahrgenommen ist? Ganz gewiß nicht. Jede Erfahrungswissenschaft schließt eine Reihe von Voraussetzungen ein, die über das Wahrgenommene oder Gegebene hinausgehen, und die letzthin in der Forderung einer zusammenhängenden Erkenntnis zusammentreffen. Das, was die Wissen-

schaften als Material für ihre Untersuchung heranziehen, ist immer schon mehr als das Gegebene. Und neben das Problem der Gegebenheit tritt daher als das zweite Hauptproblem der kritischen Philosophie das Problem der objektiven Wirklichkeit.

a. Die apriorischen Grundlagen.

Es geht nun nach Rickert nicht an, die objektive, empirische Wirklichkeit etwa als ein transzendentes Sein zu deuten, da jedes Sein unter den Bedingungen des „Bewußtseins überhaupt" steht. Es geht aber weiter nicht an, sie einfach dem Inbegriff des vom urteilenden „Bewußtsein überhaupt" bejahten Seins gleichzusetzen, denn dieser Begriff bildet zunächst nur das erkenntnistheoretische Äquivalent für den Begriff eines zusammenhangslosen Aggregates von Tatsachen. Nun wird aber die objektive Wirklichkeit als eine bestimmte, vom erkennenden Subjekt unabhängige Anordnung von Tatsachen dargestellt. Von dieser Ordnung, von den Kategorien als den Formen der Ordnung hängt allein die Gegenständlichkeit der Erkenntnisprodukte ab. Fassen wir einen Wahrnehmungskomplex als Ding auf, dann geht der Begriff des Dinges nur insofern über den Begriff dieses Komplexes hinaus, als die gegebenen Bestandteile in einer als notwendig zu beurteilenden Beziehung zueinander stehen, die darin ihren Ausdruck findet, daß die Elemente des Komplexes als Eigenschaften eines Dinges aufgefaßt werden. Die vom erkennenden Subjekt unabhängige Deutung des Dinges als eines Gegenstandes der Erkenntnis beruht demnach nicht auf einem transzendenten Sein, sondern löst sich vollständig in Urteilsnotwendigkeit auf. Das angeblich transzendent seiende Ding ist eine transzendente Norm oder Regel der Vorstellungsverknüpfung, die Anerkennung fordert und durch das unter der Kategorie der Dinghaftigkeit sich vollziehende Urteilen Anerkennung erhält. Daher ist keine Er-

kenntnis einer objektiven empirischen Wirklichkeit möglich ohne die Anerkennung transzendenter Normen, und in den Normen allein sind die Formen der Wirklichkeit begründet, da durch sie erst ihr Begriff zustande kommt.

Führt diese erkenntnistheoretische Behandlung des Problems der objektiven Wirklichkeit tatsächlich zu den transzendenten Normen, zu den Werten, die logisch dem Sein superior sind? Ganz gewiß liegt hier ein Problem vor, und sobald überhaupt einmal der naive Realismus überwunden ist, bildet die Aufklärung über die Grundlagen der Konstruktion eines Begriffes der objektiven Wirklichkeit eine der Hauptaufgaben der theoretischen Philosophie. Und weiter trifft zu, daß diese Grundlagen a priori sind, d. h. der objektiven Wirklichkeitserkenntnis im logischen Sinne vorangehen. In diesem Sachverhalt liegt das letzte Motiv der Transzendentalphilosophie, und dieses Motiv muß, zu welchen Überlegungen es auch führt, anerkannt werden. In der Tat setzt jede Erfahrungswissenschaft Annahmen voraus, die über das Gegebene hinausgehen. Jede Erfahrungswissenschaft bedient sich induktiver Schlüsse, welche über die Zahl der bekannten Fälle hinaus eine allgemeine Behauptung auch für unbekannte Fälle aufstellen. Die bloße Tatsache einer induktiven Wissenschaft beweist schon die Notwendigkeit nicht-induktiver, wissenschaftlicher Erkenntnisse. Und keine Erfahrungswissenschaft ist imstande, ihre letzten Voraussetzungen selbst zu begründen, d. h. zu rechtfertigen. Die Theoreme, welche dem Induktionsschluß zugrunde liegen, können selber niemals durch Induktion bewiesen werden. Die vorgängige Untersuchung von Einzelfällen kann nur dazu anleiten, ein Allgemeines zu entdecken. Die Berechtigung, dieses Allgemeine als verbindlich für bisher noch nicht untersuchte Fälle anzusprechen, gründet sich auf ein allgemeines Prinzip, das aller Einzeluntersuchung vorangeht. Und selbst wenn Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen hin-

reichen würden, das Zutrauen zu unserer Erwartung zu stärken, so erscheint es doch auf keine Weise möglich, die Berechtigung der Grundsätze, welche allererst eine Wissenschaft von der objektiven empirischen Wirklichkeit ermöglichen, auf Erfahrung zu gründen, durch Erfahrung zu verifizieren. Jeder Versuch dieser Art verstrickt in einen Zirkel, da das Abzuleitende in irgend einer Weise bereits als Prämisse in die Ableitung eingeht. Lassen sich die objektiven Wirklichkeitsformen derart nicht aus der Erfahrung ohne weiteres abziehen und können sie, wie als gesichert nach den obigen Ergebnissen hingenommen werden darf, nicht aus dem reinen Denken, der Gesetzlichkeit des Erkennens überhaupt, deduziert werden, dann bleibt in der Tat allein die teleologische Methode übrig.

b. Das naturwissenschaftliche Objekt und das Gegebene.

Aber wenn soweit sich gegen die Triftigkeit von Rickerts Überlegungen keine Bedenken erheben, so muß um so entschiedener geltend gemacht werden, daß für die Auflösung des erkenntnistheoretischen Problems einer Begründung der objektiven Wirklichkeit transzendente Normen oder Werte nicht erforderlich sind. Ihren verführerischen Schein erhält die Konstruktion Rickerts nur dadurch, daß von vornherein eine Voraussetzung hingenommen wird, die unhaltbar ist. Diese Voraussetzung liegt in der Annahme, daß die Ordnungsformen, durch welche der Begriff einer zusammenhängenden objektiven Wirklichkeit entsteht, Ordnungsformen des Gegebenen sein müßten.

Das Mißverständnis, aus dem sie entspringt, ist grundsätzlicher Natur. Ihr gegenüber muß mit aller Entschiedenheit betont werden, daß das Objekt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, was es auch an sich sei, niemals gemeinsames Erfahrungsobjekt und daher unter keinen Bedingungen in eine Summe oder in eine Ordnung von wirk-

lich empfundenen Empfindungen aufzulösen ist. Schon die einzelne Wahrnehmung als Wahrnehmung von Gegenständen ist nicht identisch mit der Summe der empfundenen Empfindungen. Solange wir nur eine Empfindung perzipieren, einen einfachen Ton, kann vielleicht von einer Unterscheidung von Subjekt und Objekt nicht die Rede sein. Sobald wir aber den Ton auffassen — etwa einen Geigenton, oder das Zwitschern von Vögeln — ist in dieser Auffassung die Zerlegung vollzogen. Wir bezeichnen diese Auffassung als gegenständliche Interpretation der Empfindung. Wir sind so sehr geneigt, alles, was als Empfindung in uns auftritt, gegenständlich zu interpretieren, daß die bloße Perzeption von Empfindungen zu einer schwierigen, ja zu einer künstlichen Leistung geworden ist. Am einfachsten gelingt uns das noch bei den Empfindungen der niederen Ordnung: z. B. bei Geruchsempfindungen. Bei Farbenempfindungen ist es fast unmöglich, die empfundene Qualität nicht als Eigenschaft eines Dinges aufzufassen, d. h. sie nicht gegenständlich zu deuten. Wenn wir dies aber tun, so müssen wir zugestehen, daß alsdann die Empfindungen nicht mehr die Objekte unserer Wahrnehmung sind, sondern nur noch als Repräsentanten der Eigenschaften der Objekte, die wir „meinen", gelten. Für dieses Gerichtetsein auf ein anderes hat sich durch Brentano der Ausdruck „Intention" eingebürgert, und wir können allgemein sagen, daß Wahrnehmungen von bloßen Empfindungen sich durch den Hinzutritt intentionaler Akte unterscheiden. Man hat es auch, insofern diese Intention auf etwas gerichtet ist, was als Objekt oder Gegenstand von uns aufgefaßt wird, als Gegenstandsbewußtsein bezeichnet. Es ist ersichtlich: durch dieses Gegenstandsbewußtsein allein entsteht für uns die Welt. Nur indem wir die sich beständig wandelnden und fragmentarischen Komplexe von Empfindungen auf Gegenstände beziehen, formt sich uns ein festes Bild aus Wirk-

lichem. Bewege ich irgend ein Ding, ein Blatt Papier, ein Geldstück vor meinen Augen, so ändert sich der objektive Eindruck unaufhörlich. Nenne ich gleichwohl das, was sich da bewegt, ein Ding, ein Stück Papier, ein Stück Geld, so meine ich nicht die Summe der Empfindungen, sondern das nicht veränderliche Ding, auf welches ich diese nur beziehe.

Daher ist auch der eigentliche Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung niemals in den Erscheinungen selbst gegeben oder aus ihnen aufzubauen.

So wenig wie der Sonnenball in seiner wahren Größe, Temperatur und Lichtfülle Inhalt deiner oder meiner Erfahrung ist, vielmehr lediglich aus Daten, die für jeden von uns individuell sind, vermöge gewisser an diesen Daten gleichförmig auftretender Momente als ein von den Daten unterschiedenes Faktum in einem gemeinsamen Raum erschlossen wird, so wenig läßt sich die Physik der Sonne in eine wie immer bestimmte Stiftung von Beziehungen zwischen meinen oder deinen Sinnesdaten auflösen. „Es gibt nicht ein einziges Naturgesetz", so bemerkt Stumpf einmal treffend, „welches sich als Gesetz bloßer Erscheinungen ausdrücken ließe, wenn wir dieses Wort im strengen subjektiven Sinne nehmen." Wenn ich mitteile, daß es draußen regnet, oder daß ich freudig bewegt bin, so scheinen nicht nur diese beiden Urteile logisch gleichartig zu sein, sondern sie sind es in der Tat. So wenig ich die Freude eines anderen teilen, d. h. sie gemeinsam mit ihm erleben kann, ebensowenig ist es derselbe Regen, den wir beide gewahren. Auch wenn wir den mitzuteilenden Tatbestand in seine letzten Elemente auflösen, so kommen wir ebensowenig bei der Freude wie bei dem Regen über die numerische Verschiedenheit dessen, was die einzelnen Personen erleben, hinweg. Eine direkte Mitteilung des unmittelbar Gegebenen ist tatsächlich unmöglich. So widersinnig es dem positiven Forscher und dem

tätigen Menschen des Lebens klingen mag, so muß daran festgehalten werden, daß dieselbe Handschrift die von zwei Denkern studiert, dieselbe Münze, die von zwei Historikern betrachtet wird, dieselbe Eisenbahn, die von verschiedenen Personen benutzt wird, dieselbe Sonne, die uns alle bescheint, für unseren unmittelbaren Befund nicht identisch sind. Wir mögen dasselbe Objekt meinen, wir gewahren jedoch nur immer etwas von diesem gemeinten, identischen Objekte Verschiedenes, das niemals unmittelbar übertragbar, mitteilbar ist.

Demgemäß strebt die Technik naturwissenschaftlicher Beobachtung mit allen Mitteln dahin, sich von der Eingeschlossenheit in diese subjektiven Daten zu befreien. Vorbildlich, ja in unserem Zusammenhang geradezu beweiskräftig ist die von der Physik zu einer hohen Kunst entwickelte sogenannte objektive Methode der Beobachtung. Sie beruht auf dem einfachen Kunstgriff, den festzustellenden Tatbestand nicht durch seine unmittelbare Wirkung auf unsere Sinnesorgane, sondern durch seine auf andere Gegenstände ausgeübte Wirkung zu bezeichnen, die so gewählt sind, daß ihre Wahrnehmbarkeit mit den denkbar kleinsten, oder doch innerhalb angebbarer Grenzen sich bewegenden Ungenauigkeiten behaftet ist und unter stets gleichen Bedingungen wiederholt werden kann. So untersuche ich nicht die Temperaturen nach den Aussagen meiner Wärmeempfindung, sondern nach den Volumenänderungen irgendwelcher Körper, die den Änderungen der Temperatur korrespondieren. So konstatiere ich etwa wirklich einwandfrei neue Sterne, neue Strahlen durch die von ihnen hervorgebrachten Reaktionen auf der photographischen Platte. Aber dieses System normaler Erscheinungen, in welche alle anderen transformiert werden, bildet doch nur den Ausgangspunkt des allgemeinen Wirklichkeitszusammenhanges und nur sofern sie auf ein anderes System hinweisen, das in diesem

Zusammenhange enthalten ist, hat die Physik damit zu tun. Zwischen jenen anderen Größen, aber nicht zwischen den Flecken auf der photographischen Platte, stellt sie Relationen, Gesetze auf; andernfalls es geradezu sinnlos wäre, von magnetischen, elektrischen Vorgängen zu reden, da wir keinen magnetischen oder elektrischen Sinn besitzen und diese Vorgänge niemals als sinnliche Erscheinungen, sondern in ihren mechanischen, optischen, thermischen, chemischen Wirkungen auftreten. Natürlich sind in dieser objektiven Methode am Ende die Effekte, die als Maß für Dasein und Größe anderer physischer Gegenstände und ihr Verhalten dienen, nur als Inhalte individueller Erfahrungen, als Sinneseindrücke gegeben. Aber was von dem Verhältnis der beobachteten Erscheinungen zu den erschlossenen gilt, ist nun offenbar auf das Verhältnis der in der Wahrnehmung präsenten Empfindungen zu dem Gegenstande, auf den sich die Wahrnehmung bezieht, übertragbar. Die präsenten Empfindungen, die durch Einwirkungen der Gegenstände auf unsere Sinnesorgane wenigstens vermittelt wenn nicht durch sie erzeugt sind, fungieren nur als Zeichen einer von ihnen unterschiedenen Wirklichkeit, und die normalen Wahrnehmungen, welche die Grundlage der objektiven Beobachtungen ausmachen, sind lediglich durch die vergleichsweise eindeutige Zuordnung der Zeichen zu dem Bezeichneten charakterisiert. Aber in jedem Falle gilt die zu ermittelnde Ordnung für Objekte, die von den Komplexen sinnlicher Empfindung, welche die reellen Inhalte unserer Wahrnehmungen sind, aufs schärfste geschieden werden müssen. Ob diese Objekte nach Analogie der empfundenen Daten gedacht werden müssen oder dürfen oder auch nur können, ob, wie bei der objektiven Methode der Physik, in welcher die beobachteten Erscheinungen von derselben Wirklichkeitsordnung wie die erschlossenen sind, so auch hier das Empfindungsmaterial wenigstens in

dem Raum der Objekte eine Stelle hat, ist eine eigene Frage.

Diese Gegensätzlichkeit des naturwissenschaftlichen Objekts und der unmittelbar gegebenen Sinnesempfindung kommt auch in der messenden Behandlung beider zum Vorschein. Wären wirklich die Objekte der Physik identisch mit Komplexen von Empfindungen, dann würde jede empirische Messung zugleich eine Messung von Empfindungen sein. Das Problem einer mathematischen Behandlung des Psychischen, das seit Herbart und Fechner die moderne Psychologie unaufhörlich beschäftigt, hätte seine einfachste Erledigung gefunden. Tatsächlich aber bezieht sich keine ausgeführte Messung auf diejenigen Daten, welche die Grundlage des rechnerischen Ansatzes bilden. Sinnesempfindungen fungieren vielmehr nur als Zeichen für einen von ihnen unterschiedenen Tatbestand, für welchen allein die quantitativen Bestimmungen gelten. Aus dem fließenden Charakter der Empfindungen entspringt die Unmöglichkeit absoluter Messungen. Alle Größenangaben sind relativ. Ihre Exaktheit liegt allein in der Angabe der Grenzen, innerhalb deren ihre Ungenauigkeit sich bewegt. Schon hieraus folgt, daß nicht das subjektiv Empfundene, sondern die zu ihm hinzugedachten äußeren Ursachen das sind, worauf die Messung sich bezieht. Die Empfindung in ihrer Unbestimmtheit ist gleichsam das Medium, durch welches hindurch der Blick des Forschers dringt, das aber seinerseits ihn trübt. Am reinsten treten alle diese Verhältnisse bei der Technik der astronomischen Messung auf. Wie bei ihr der Beobachter des Himmels gar nicht unmittelbar das von ihm zu erforschende Objekt gewahrt, vielmehr in seinem Fernrohr nur das Bild betrachtet, das durch den Gang der Lichtstrahlen im Linsensystem des Apparates erzeugt wird, ist bei ihm dasjenige, was er direkt untersucht, von dem Objekt, auf das er schließlich seine Unter-

suchungen bezieht, durch besonders große Distanzen getrennt. So ist vielleicht der Stern, der Lichtjahre von uns entfernt ist, schon erloschen in dem Augenblick, da wir ihn entdecken oder betrachten. Dieser Umstand hat in einem besonderen Maße dazu beigetragen, daß die eigenen Gesetzlichkeiten des Empfindungslebens untersucht wurden. Als die Erkenntnis sich durchsetzte, daß in jeder physikalischen Betrachtung und Messung schließlich es sich um ein Doppeltes handle, nämlich einerseits um den objektiven, aus den Empfindungen erschlossenen Tatbestand und anderseits um die Eigenart unserer Empfindungen, die als subjektive Zeichen für diesen Tatbestand fungieren, konnte der Gedanke einer Psychophysik entstehen. Wie über das Programm dieser Betrachtung zu urteilen sei, ist hier gleichgültig. Aber in ihr spricht sich vielleicht am schlagendsten die Einsicht aus, daß die empfundenen Empfindungen niemals der Gegenstand der objektiven Naturforschung sind.

Daher müssen auch alle Versuche scheitern, die immer wieder im Interesse eines einseitigen Phänomenalismus aufgestellt worden sind, den Gegenstand der Naturforschung in irgendeiner Weise auf Empfindungen zu reduzieren. Es klingt ja sehr verlockend, den alten und so dunklen Begriff des „Dinges an sich" als einen hinter den Erscheinungen liegenden dadurch zu beseitigen, daß die Wissenschaft auf die Erforschung des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen selbst beschränkt würde. Der Zusammenhang der Erscheinungen oder das Gesetz, nach welchem sich bei Erfüllung dieser Bedingungen diese, bei Erfüllung jener Bedingungen jene Erscheinungen aneinander reihen, möchte dann als Ersatz der alten Dingvorstellung angesehen werden, und der geschichtliche Wechsel der Kategorien, der in dem Übergang von der aristotelischen zu der modernen Wissenschaft zum Ausdruck kommt, würde damit abschließen,

daß nunmehr das Gesetz für den Wechsel der Erscheinungsformen bei bestimmter Änderung der Bedingungen als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis, als das gilt, was unabhängig von der augenblicklichen Wahrnehmung ist und daher den in dem alten Begriff des Dinges an sich enthaltenen Forderungen entspricht. Und zugleich würden damit alle die Projektions- und Zeichentheorien, durch welche zu erklären war, wie das naive Bewußtsein seine Empfindungen nach außen verlegt und nicht auf Eigenwirkliches bezieht, endgültig überwunden sein. Mit dieser Auffassung des positivistischen Sensualismus, wie ihn etwa Mach und in gemäßigterer Form Cornelius[1] vertritt, ist der transzendentale Idealismus einverstanden. Auch die Marburger Schule teilt sie. Auch für sie liegt, wie verschieden ihr Idealismus in logischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht die Aufgabe der Wissenschaft bestimmt, diese am Ende in einer Beschreibung oder Erklärung der Erscheinungen durch Einordnung derselben in allgemeine Gesetzeszusammenhänge. Freilich wird von ihr[2], gegenüber dem radikalen Empirismus, eine gewisse Trennung des naturwissenschaftlichen Begriffes und der Summe der sinnlichen Eindrücke hervorgehoben. So soll zwar kein Grundbegriff der Naturwissenschaft sich als Bestandteil der sinnlichen Wahrnehmung aufweisen oder durch unmittelbar entsprechende Eindrücke sich belegen lassen. Vielmehr werde das naturwissenschaftliche Denken, je weiter es seine Herrschaft ausdehnt, um so mehr zu begrifflichen Konzeptionen gedrängt, die im Gebiete der konkreten Empfindungen kein Analogon mehr besitzen. Und zwar handle es sich dabei nicht um hypothetische Begriffe wie Atom oder Äther, sondern um rein

[1] Cornelius, Die Erkenntnis der Dinge an sich. Logos I, 361 ff.

[2] Vgl. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, 304 ff.

empirische Begriffe, wie Materie oder Bewegung. Alle wissenschaftliche Forschung müsse so neben den gegebenen Elementen der Wahrnehmung die rein idealen und in keiner wissenschaftlichen Erfahrung aufzeigbaren Grenzbegriffe aufnehmen. Aber eben darin zeigt sich, daß auch dieser Idealismus nirgends ein von den individuellen Wahrnehmungen unterschiedenes und außerhalb ihrer liegendes Objekt anerkennen kann. Denn diese idealen Grenzbegriffe sind nur Erkenntnisinstrumente, um die Einordnung der einzelnen Daten in einen übergreifenden Zusammenhang zu vollziehen. Wir denken das Gegebene der Sinnesempfindungen kraft der naturwissenschaftlichen Gesetze in ein Notwendiges um; wir ändern damit nichts an seinem materialen Inhalt, sondern stellen ihn lediglich unter einen neuen Gesichtspunkt der Beurteilung. Hinter der Annahme identischer Objekte in der Naturwissenschaft verbirgt sich die Identität der Reihenformen, die nur in der Mannigfaltigkeit der Reihenglieder, die als solche bewahrt werden muß, aufzuzeigen ist.

Aber alle diese Betrachtungen verfehlen, soweit sie die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf die Einordnung des sinnlich Gegebenen in Gesetzeszusammenhänge beschränken, ihr Ziel. Ganz unabhängig von der Frage, inwieweit das logische Verfahren der konkreten Wissenschaft damit gekennzeichnet ist, läßt sich zeigen, daß diese niemals die gegebenen sinnlichen Inhalte selbst oder in ihrer Umformung durch ideale Grenzbegriffe dem allgemeinen Gesetzeszusammenhang einordnet, sondern stets von ihnen unterschiedene Objekte, die als der gemeinsame Beziehungspunkt für die individuellen Wahrnehmungen verschiedener Erkenntnissubjekte angesetzt werden. Nicht die empfundene Farbe oder der gehörte Ton wird von der theoretischen Optik oder der physikalischen Akustik begrifflich bearbeitet, sondern das, was

als das gemeinschaftliche Substrat der von verschiedenen Individuen empfundenen Empfindungen anzusehen ist. Bezeichnet man die von den psychologischen Individuen erlebten Wahrnehmungsbestände durch die Symbole a, b, $c \ldots a_1$, b_1, $c_1 \ldots$ usw., dann läßt sich der von der Naturwissenschaft etablierte Gesetzeszusammenhang niemals als ein Funktionalzusammenhang zwischen den Elementen $a, b, c \ldots a_1, b_1, c_1 \ldots$ usw. darstellen. Vielmehr hat es die theoretische Naturwissenschaft immer mit Elementen x, y, z zu tun, welche in keine individuelle Erfahrung eingehen und daher schlechthin transsubjektiv sind. Die Gesetze der Naturwissenschaft sind Funktionszusammenhänge zwischen diesen x, y, z, auf welche die individuellen Empfindungen a, b, $c \ldots a_1$, b_1, $c_1 \ldots$ bezogen sind.

Daher behauptet auch der Begriff der Repräsentation oder des Zeichens trotz aller dagegen vorgebrachten Einwände seine Berechtigung. Für den naiven Realismus besteht ebensowenig wie für diesen Phänomenalismus das Problem der Repräsentation, da für jenen das empfundene Ding unmittelbar mit dem gemeinsamen Erfahrungsobjekte identisch ist, für diesen dagegen zum Ausdruck der Regeln wird, die das Besondere in dem dauernden Gesetzeszusammenhang der Phänomene verfestigt. Aber die Gesetze der Naturwissenschaft sind nicht Gesetze der Phänomene. Das Fallgesetz gibt nicht eine Beziehung zwischen wie immer umgedachten Sinnenbildern, sondern zwischen den Objekten, die streng von den individuellen Erlebnissen zu scheiden und aus ihnen niemals herauszupräparieren sind. Aller Gesetzeserkenntnis geht daher die Konstruktion eines Substrates vorher, von welchem die Gesetze gelten sollen. Daher bedarf auch die wissenschaftliche Forschung von den Gegenständen der Natur, wie schon angedeutet, stets einer Ergänzung durch eine Erkenntnis der Beziehungen, die zwischen

den individuellen Erlebnissen und dem vorausgesetzten objektiven Substrat besteht. Neben die Naturwissenschaft im engeren Sinne tritt so die Physiologie und die Psychophysik, die, übrigens stets immer erst nach vorausgesetzter Arbeit der Naturwissenschaft und im Rahmen des objektiven Weltbildes, den Zusammenhang des objektiven Substrates mit dem individuellen Wahrnehmen untersucht. Weil die Physik und die Chemie nicht Gesetze zwischen a, b, c ... a_1, b_1, c_1 ... usf., sondern zwischen x, y und z, auf welche a, b, c ... a_1, b_1, c_1 ... bezogen werden, statuiert, ist die Forderung eines gesetzlichen Zusammenhanges zwischen x, y, z einerseits und $a, b, c \ldots a_1$, b_1, $c_1 \ldots$ anderseits unabweislich. Bezeichnet man x, y, z, welche nicht nur durch hypothetische Begriffe wie Äther oder Kraft, sondern durch jeden Objektbegriff der Naturwissenschaft dargestellt werden, als eine Erdichtung von Dasein hinter den Erscheinungen, dann hat es alle Physik und alle Naturwissenschaft immer nur mit diesen Erdichtungen zu tun, auf welche die individuellen Erscheinungen bezogen werden.

Wenn dieser klare Sachverhalt so oft mißverstanden wird, so erklärt sich dies wohl auch aus der Laxheit des Sprachgebrauches, der unter dem Titel des Phänomens unkritisch die einfache Beobachtung und alles das, was als Material der theoretischen Bearbeitung dient, zusammenfaßt. Aber in diesem Material, diesen Einzelbeobachtungen, diesen Sonderfällen liegen nicht nur die Ansätze bereits enthalten, welche die Theorie dann zu entwickeln und zu klären hat, sondern in ihm ist bereits die Konstruktion eines gemeinschaftlichen Erfahrungsgegenstandes vollzogen, die keineswegs selbstverständlich ist, sondern unter den Gesichtspunkten des Realitätsproblems alle die eigentlich zentralen Fragen enthält. Für den positiven Forscher mögen eine vorgelegte Pflanze, die Embryonalstadien des Eies, der Huhnentwicklung,

eine chemische Reaktion, die Erwärmung eines Drahtes die Phänomene bedeuten, die er dann theoretisch zu deuten unternimmt. Aber diese Phänomene sind schon mehr als Reihen individueller Erlebnisse, überschreiten daher stets und grundsätzlich die Sphäre dessen, was allein den erlebenden Subjekten unmittelbar zugänglich ist.

Wenn über den Gegenstand der Naturwissenschaft, weil er sich nur zu leicht als Phänomen der individuellen Erfahrungswelt einzugliedern scheint, am Ende immer wieder die Meinung sich durchsetzen konnte, in ihm nichts anderes als einen Komplex von Sinneselementen zu besitzen, dann ist jedenfalls unzweifelhaft, daß das fremde Seelenleben niemals gemeinsames Erfahrungsobjekt sein kann. Das fremde Ich bleibt für mich immer undurchdringlich, und da Geschichte es immer mit fremden Seelenleben zu tun hat, tritt in ihr besonders deutlich hervor, wie wenig die Formen des geschichtlichen Lebens als bloße Ordnungsweisen des erkennenden Subjekts anzusehen sind. Und ein gleiches gilt für die Formen der Naturwirklichkeit. Gelten sie nicht nur als Ordnungsprinzipien der Gegebenen, sind sie vielmehr als Formen der von unseren Sinnenbildern unabhängigen Gegenstände zu denken, dann können sie nicht bloße transzendente Normen d. h. Anerkennungen von Werten sein.

4. Die methodologischen Kategorien.

Nun bleibt noch ein letztes Problem, die Frage, ob wenigstens in der wissenschaftlichen Bearbeitung der objektiven Wirklichkeit, die besondere Zusammenhänge für unsere Erkenntnis entstehen oder richtiger sichtbar werden läßt, Wertgesichtspunkte eine entscheidende Rolle spielen. Wenn Werte hier unentbehrlich sind, dann sind sie nicht transzendenter Art, da sie nicht für das „Bewußtsein überhaupt" sondern nur für das empirische Erkenntnis-Subjekt verbindlich sind, und wenn besondere me-

thodische Formen auszuzeichnen sind, dann sind sie nicht Wirklichkeitsformen, sondern Formen der Erkenntnis.

Keine Wissenschaft kann die Wirklichkeit, wie sie ist[1], durch ihre Begriffe abbilden. Unter allen Umständen haben sie sich auf einen relativ kleinen Teil von ihr zu beschränken, und ihre Erkenntnis kann daher nur eine Vereinfachung, niemals aber ein Abbild sein. Daher bedürfen die Wissenschaften, falls ihr Verfahren nicht willkürlich sein soll, eines „a priori", oder eines „Vorurteils", dessen sie sich bei der Abgrenzung der Wirklichkeiten gegeneinander bedienen müssen oder eines Prinzipes der Auswahl, mit Rücksicht auf das sie im gegebenen Stoffe das Wesentliche vom Unwesentlichen trennen, und dieses a priori begründet jede wahre logische Einteilung der Wissenschaften. Die herkömmliche Scheidung der „Geisteswissenschaften", als deren Objekt in erster Linie das geistig-historische Leben der Menschheit angesehen wird, von den Naturwissenschaften ist schief und trifft nicht das Wesenhafte der methodischen Gegensätzlichkeit. Denn aus den Eigenschaften des geistigen Lebens können keine Gründe abgeleitet werden, welche etwa seine Erforschung nach naturwissenschaftlicher Methode unmöglich machen. Schon die Tatsache der empirischen Psychologie beweist hinreichend das Gegenteil, die ihrem Gegenstand nach den Geisteswissenschaften, aber nach ihrer Methode den Naturwissenschaften zuzurechnen ist. Der Gegensatz von Natur und Geschichte ist allein ein logischer Gegensatz, der mit den sachlichen Verschiedenheiten von Natur und Geist zunächst gar nichts zu tun hat. Es kann vielmehr dasselbe Objekt, derselbe Vorgang einer wissenschaftlichen Bearbeitung durch beide Methoden unterzogen werden. Das klassische Beispiel hierfür ist die Biologie, die als Systematik einerseits die gesetzmäßigen Formen der

[1] Vgl. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen. 1902.

organischen Natur zu erforschen als Entwicklungsgeschichte anderseits den individuellen Umwandlungsprozeß der Arten, den Stammbaum der Geschlechter und Typen zu beschreiben sucht. Demgegenüber vermögen wir folgerichtig allein von den Erkenntniszielen aus in der begrifflichen Bearbeitung der Wirklichkeit zwei einander entgegengesetzte, logisch sich ausschließende Richtungen abzugrenzen: die eine sucht Gesetze, die andere individuelle Gestaltungen. In der einen treibt das Denken von der Feststellung des Besonderen zur Auffassung allgemeiner Beziehungen in der Form der Naturgesetze, in der anderen wird es bei der Betrachtung des einmaligen, in sich bestimmten Inhaltes des wirklichen Geschehens festgehalten. Von hier aus scheiden sich die Wege aller Erfahrungswissenschaften. Der Naturwissenschaft als der Lehre von dem Unwirklich-Allgemeinen tritt die Geschichte gegenüber, die in der Mannigfaltigkeit ihrer Disziplinen stets eine individuelle Wirklichkeit darstellen will und daher auch als Wirklichkeitswissenschaft charakterisiert werden kann.

a. Naturkausalität und Gesetzlichkeit.

Das a priori oder die überempirischen formalen Bestandteile der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung gipfeln in dem Begriff des Gesetzes. Die bloße Anhäufung von Existenzialsätzen würde, auch beliebig weit fortgesetzt, sich dem Ideal einer umfassenden Erkenntnis nicht einmal anzunähern vermögen. Der endliche Intellekt bedarf, um dem vom idealen Intellekte durch absolut gewisse Wahrnehmungsurteile erreichbaren Ziel überhaupt zustreben zu können, eines Surrogates, und der denkbar vollkommenste Ersatz, den es hierfür geben kann, ist die Naturwissenschaft. Deshalb hat sie für den Menschen absoluten Erkenntniswert. Der Wille zur Naturwissenschaft erweist sich als schlechthin notwendig. Wer aber den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, und somit darf

die Voraussetzung, daß an einer begrenzten Zahl von Tatsachen ein für eine unbegrenzte Zahl von Tatsachen gültiger Satz gefunden werden kann, ebenfalls als notwendig gültig für jedes beliebige naturwissenschaftliche Erkenntnissubjekt angesehen werden, obwohl dies eine überempirische Voraussetzung ist. Die Notwendigkeit von unbedingt allgemeinen Urteilen, d. h. Gesetzesbegriffen ist in letzter Hinsicht eine teleologische und beruht auf der Anerkennung eines absoluten Wertes. Der besondere Wert, den die Naturwissenschaft anerkennt, ist der, der die Erkenntnis von besonderen Naturgesetzen ermöglicht. Hier ist nun von grundlegender Bedeutung, daß dieses Prinzip nicht ohne weiteres dem Kausalprinzip gleichgesetzt wird. Die kausal bedingte Veränderung, welche zu den objektiven Wirklichkeitsformen gehört, ist nicht dasselbe, wie die Vorstellung einer gesetzmäßigen Veränderung, welche eine Erkenntnisform der Naturwissenschaft ist. Das Notwendige braucht nicht mit dem Gesetzmäßigen identisch zu sein. Ja es kann sogar nicht identisch sein. Denn alles Gegebene ist eine Individuelles, und damit ist auch jedes Kausalverhältnis als ein einmaliger individueller Vorgang charakterisiert. Innerhalb der objektiven Wirklichkeit sind daher nur individuelle Kausalverknüpfungen anzusetzen. Der Begriff des Gesetzes hat aber einen allgemeinen Inhalt, d. h. er sagt das einer Mehrheit von Kausalverknüpfungen Gemeinsame aus. Dieses Gemeinsame hat aber nur im allgemeinen Begriff, also in einem Abstraktionsprodukt, Existenz. So sind die Naturkategorien als Urteilsformen der empirischen Subjekte oder der wissenschaftlichen Bearbeitung von den Wirklichkeitskategorien abzusondern.

Aber diese scharfsinnige Unterscheidung von Naturkausalität und Naturgesetzlichkeit ist nicht haltbar. Der Begriff der individuellen Kausalität, der hier dem der allgemeinen Naturgesetzlichkeit gegenübergestellt wird,

gestattet verschiedene Ausprägungen. Er könnte besagen, daß dieselben Ursachen auch mit verschiedenen Wirkungen zu verschiedenen Zeiten verbunden seien. Allerdings gäbe es dann keine erkennbare Gesetzmäßigkeit des Geschehens, d. h. es wären keine Regeln angebbar, nach welchen die Veränderungen eintreten müssen. Und doch wäre das Geschehen in der Zeit durchaus notwendig, die Kausalität wäre trotz der Individualität der Wirkungen nirgends unterbrochen, von einem Chaos dürfte nicht die Rede sein. So zweifellos es nun ist, daß wir eine Welt uns vorstellen können, die in dieser Art stets wechselnde Erscheinungen zeigt, so sicher ist, daß in einer solchen Welt die hypothetisch angenommene Notwendigkeit zwischen den Veränderungen für uns unverkennbar wäre. Es gäbe dann, da wir in das Innere des Zusammenhangs zwischen individuellen Ursachen und Wirkungen nun nicht eindringen können, schlechterdings keine Mittel, in der Fülle des Geschehens die Ereignisse, die ursächlich auseinander folgen, zu erfassen. Diese Welt wäre kein Chaos, aber für unser Erkennen wäre sie schlechthin undurchdringlich; wechselte ihr Inhalt beständig, kehrten nirgends gleichförmige Beziehungen wieder, so möchte die Forderung, daß eine Notwendigkeit in allem Wechsel walte, hinreichen, um formell den Begriff einer objektiven Zeitordnung als der ersten Bedingung gegenständlicher Erkenntnis zu garantieren: aber jene Forderung ist nicht hinreichend, so lange wir nicht über Hilfsmittel verfügen, diese Zeitordnung zu erkennen. Daher bedarf das allgemeine Kausalprinzip einer Ergänzung, welche ebenso notwendig wie dieses als Bedingung gegenständlicher Erkenntnis angesehen werden muß. Nun sind aber im allgemeinen nur zwei Mittel denkbar, durch welche wir eine objektive Kausal-, d. h. Zeitordnung erkennen können; entweder müssen an der zu untersuchenden Verbindung zwischen den Erscheinungen Beziehungen auffindbar sein, welche sie

als eine Kausalverbindung charakterisieren, oder sie müssen wiederholbar sein, so daß wir auch ohne Verständnis ihres inneren Zusammenhangs sie eben dadurch als notwendig aus der Fülle des zufälligen Zusammentreffens herausheben können. Da das erste nach allem Bisherigen ausgeschlossen ist, bleibt nur das zweite übrig, d. h. wir müssen fordern, daß nicht nur die Geschehnisse in der Zeit notwendig aufeinanderfolgen, sondern daß auch dieselben Ursachen dieselben Wirkungen hervorbringen. Nur sofern das Geschehen derart verläuft, daß in ihm die Phasen nach Regeln aufeinander folgen, welche dieselbe Verbindung zu verschiedenen Zeiten garantieren, können wir aus dem bunten Spiel unserer Erlebnisse und Eindrücke die Ansätze zu einer Erkenntnis der objektiven Kausal- und damit der Zeitordnung gewinnen. Zerfiele die Welt in absolut individuelle Ereignisse, die gar nichts gemeinsam haben, so stünden wir ihr ratlos gegenüber. Nur unter der Voraussetzung, daß in ihr die Beziehungen von Ursache und Wirkung konstant sind und unabhängig von der Zeit gelten, vermögen wir aus ihnen die Zeit zu bestimmen.

Oder aber der Begriff der individuellen Kausalität kann besagen, daß jede Ursache individuell ist und somit niemals gleiche Ursachen wieder vorkommen. Der Satz, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen nach sich ziehen, könnte unangefochten bleiben, nur die Annahme, daß gegebene Ursachen jemals wirklich gleich sind, wird dann in Frage gezogen. Diese Auffassung ist nicht so revolutionär wie jene erste. Aber eben darum führt sie auch nicht dazu, den Begriff der Naturgesetzlichkeit als eine lediglich methodologische Form von der Wirklichkeit loszulösen. Denn die Abstraktion, welche hier der Naturforscher tatsächlich vornimmt, berechtigt nicht zu dem Schluß, daß er vermöge dieser Abstraktion das Individuelle des einzelnen Falles nicht erfassen könne.

b. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

Aber diese Erwägungen führen sogleich zu dem Problem der Werte in der geschichtlichen Erkenntnis, deren Einführung unmittelbar durch den Nachweis begründet wird, daß die Naturwissenschaft niemals, selbst bei höchster Vollendung ihrer Einsichten imstande sein könne, durch irgend einen Prozeß der Rekonstruktion eine empirische Einzeltatsache in ihrer Individualität zu beschreiben oder zu erklären: hier sind „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", die dem naturwissenschaftlichen Denken selbst immanent sind, da sie durch das logische Prinzip, die Rücksicht auf das Allgemeine, das in diesem wirksam ist, gesetzt sind. Die Begriffe der Naturwissenschaft werden gebildet, indem die gemeinsamen Merkmale der Dinge mit Bewußtsein ihrer Gemeinsamkeit an mehreren Objekten zusammengefaßt und ohne Rücksicht auf verbleibende Anschauungen durch Auflösung des Begriffs in Urteile hervorgehoben werden. Indem aber hierbei die individuellen und anschaulichen Merkmale wegfallen, erhebt sich durch Auslassung von immer mehr spezielleren Merkmalen eine Stufenleiter immer umfassenderer Begriffe übereinander, nicht unähnlich der platonischen Begriffspyramide. Seine Vollendung erhält dieses Verfahren, wenn die allgemeinen Begriffe so gebildet sind, daß sie auf jede Gestaltung der Welt, wo auch immer sie im Raum sein möge, passen, daß mithin die Urteile, welche den Inhalt jedes vollkommenen Begriffes ausmachen, nicht nur empirisch allgemein, sondern von unbedingt allgemeiner Gültigkeit sind. Bezeichnet man solche unbedingt allgemeinen Urteile über Wirklichkeit als Naturgesetze, so ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, alle Objekte allgemeinen Begriffen, womöglich Gesetzesbegriffen unterzuordnen. So ergibt sich das Ideal einer allgemeinen Theorie der Körperwelt, die alles enthält, was allen Objekten gemeinsam ist. Aber eben darum ist sie prinzipiell

nicht imstande, die Besonderheiten der individuellen Erscheinungen in sich zu fassen. Sie ist keine Abbildung der Wirklichkeit; je vollkommener die naturwissenschaftlichen Theorien ausgebildet sind, um so mehr entfernen sie sich von der erlebbaren Realität. Wir kennen keine allgemeine Wirklichkeit, sondern das Wirkliche ist uns immer im Anschaulichen und Individuellen gegeben. Die Naturwissenschaft ist die Lehre vom Unwirklich-Allgemeinen.

Aber dieses Prinzip der Begriffsbildung ist weder das einzig denkbare noch auch das tatsächlich allein wirksame. Denn es gibt Wissenschaften, die nicht auf Bildung allgemeiner Begriffe gerichtet sind. Das sind die historischen Disziplinen. Auch sie wählen aus dem unendlichen Reichtum des Gegebenen aus, aber der Inhalt ihrer Begriffe ist stets ein Individuelles und Besonderes; daher können diese Begriffe auch als Individualitätsbegriffe den Allgemeinbegriffen der Naturwissenschaft gegenübergestellt werden. Und zwar ist das Verfahren ihrer Bildung ein teleologisches. Das Prinzip der Auswahl für die in ihnen aufgenommenen Merkmale liegt in der individuellen Eigenart der Objekte, welche sie umfassen, und da diese Eigenart oder Einzigartigkeit nur als eine Beziehung zu einem Wert zu bestimmen ist, so kann diese Rücksicht auf Werte (die, wenn das historische Denken Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen soll, selbst allgemein gelten müssen) als das Prinzip der historischen Begriffsbildung angesprochen werden. So bilden die Werte das eigentliche Apriori des historischen Denkens, die dieses allererst ermöglichen. Nur mit Rücksicht auf ein allgemeingültiges Wertsystem wird die Wirklichkeit, die unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen betrachtet, doch Natur bleibt, für uns Geschichte. Und nur durch Auswahl der Merkmale eines Objektes nach ihrem Wertbezug vermögen wir historische Begriffe zu bilden, die ein Einmaliges, eine Individualität enthalten. —

Die Grundlage für die Begründung dieser Methodenlehre liegt in der Festlegung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, welche in der Individualität des Gegebenen, das durch allgemeine Begriffe nicht zu fassen ist, selber enthalten sind[1]. Bestehen diese Grenzen in der Tat? Vermag das naturwissenschaftliche Denken nicht, wie es doch will, die Rückkehr zu dem Besonderen und Einmaligen zu vollziehen, von dem es ausgegangen ist, das es meistern und beherrschen will? Diese Vorfrage ist zunächst zu entscheiden, bevor das Prinzip des historischen Denkens selber zu erörtern ist.

Nun lassen sich von vornherein zwei Gesichtspunkte geltend machen, welche gegenüber der Rickertschen Methodologie die prinzipielle Möglichkeit erhellen, mit naturwissenschaftlich gebildeten Begriffen auch Individualitäten zu beschreiben. Der eine entspringt aus einer veränderten Auffassung des für die naturwissenschaftliche Begriffsbildung maßgebenden Prinzipes, der andere liegt in der Bedeutung, welche das analytische Verfahren beanspruchen kann.

Daß in irgend einem Umfange tatsächlich das naturwissenschaftliche Denken durch die Rücksicht auf das Allgemeine wenigstens seiner allgemeinen Tendenz nach bestimmt wird, ist zweifellos. Die klassifikatorische Begriffsbildung, wie sie in den Systemen der sogenannten deskriptiven Naturwissenschaften, der Zoologie und Botanik, hervortritt, verdeutlicht hinreichend dieses Verfahren der Abstraktion. Aber diese klassifikatorische Begriffsbildung, welche sich ganz und gar auf dem Boden der Subsumtionslogik der Alten noch bewegt, kann nicht als typisch für das naturwissenschaftliche Denken überhaupt

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Archiv f. syst. Philos. XII. u. XIII, aus der die wichtigsten Einwände unter Berücksichtigung von Rickerts Gegenbemerkungen in den Text aufgenommen sind.

angesehen werden. Vielmehr liegt darin gerade die Überlegenheit der modernen Naturwissenschaft, wie die großen Denker des 17. Jahrhunderts sie schufen, gegenüber dem antiken Denken, daß sie in der Ausbildung die Mittel entwickelten, die Unbestimmtheit und die Leerheit der generalisierenden Abstraktionen zu überwinden. Die exakten Begriffe dieser Naturwissenschaft leisten genau das, was Rickert den gereinigten und idealisierten allgemeinen Wortbedeutungen, von denen er seinen Ausgang der Kritik nimmt, mit Recht abspricht; sie überwinden nicht die Mannigfaltigkeit der Individualitäten der Objekte zugunsten eines bei ihnen beobachtbaren Gemeinsamen, sondern sie gestatten beständig die Rückkehr zu diesem Individuellen, da ihr Ziel ausschließlich darin liegt, dieses in gesetzmäßiger Erzeugung erstehen zu lassen. Und dies gilt nicht nur für die mathematischen Begriffe, welche man etwa als auf ein bloß ideales Sein gehend für die Abgrenzung des Leistungswertes der Begriffe, deren sich die Erfahrungswissenschaften bedienen, beiseite lassen könnte. Vielmehr erhält die theoretische Naturwissenschaft gerade vermöge ihrer mathematischen Instrumentation die Fähigkeit, die Erfahrung, soweit das überhaupt irgend einer Wissenschaft möglich ist, bis in alle individuellen Züge hinein zu meistern. Der Beweis hierfür liegt denn auch in den Disziplinen vor, wo die Naturwissenschaft die Untersuchung individueller Tatbestände aufgenommen hat. Vor allem zeigt die Astronomie, daß die der Naturwissenschaft angeblich unmögliche Darstellung einmaliger Vorgänge und Dinge mit reinen naturwissenschaftlich gebildeten Begriffen im Prinzip geleistet werden kann. Und zwar nimmt die Astronomie, gerade nach Seiten dieser ihrer Leistungen betrachtet, keine Ausnahmestellung ein, und das Ideal dieser astronomischen Erkenntnis läßt sich durchaus nicht auf die Astronomie beschränken.

Nun kann freilich dagegen eingewandt werden und ist auch von Rickert eingewandt worden[1], daß die von der theoretischen Naturforschung konstruierte rein quantitative Welt keine Wirklichkeit in dem Sinne des Wortes, den wir alle damit verbinden, besitze, daß die nicht zu leugnende, sondern durch alle Erfolge der Technik und der Voraussage sich immer bestätigende Erkennbarkeit ihrer Individualität durch Gesetzesbegriffe nur darauf beruht, daß man aus ihr alles entfernt hat, was sich nicht mit quantitativ bestimmten Begriffen erkennen läßt. Daher hat die rein quantitative Individualität mit dem, was wir unter der Individualität einer empirischen Wirklichkeit verstehen, nicht viel mehr als den Namen gemein. Man muß über den rein quantitativ bestimmten mechanischen Begriff, durch welchen uns Voraussage mit höchster Präzision möglich ist, vollkommen vergessen haben, was man in jeder Sekunde seines wachen Daseins an Wirklichkeit erlebt, um glauben zu können, es werde durch die Begriffe der mathematischen Physik irgend eine wirkliche Individualität erfaßt. Die mathematisch bestimmbare, quantitative Individualität ist nicht die Individualität der Wirklichkeit. Von dem qualitativen Reichtum, den die Wirklichkeit uns offenbart, können wir den Schritt zu den rationalen Begriffen immer nur machen, indem wir das Nichtquantifizierbare weglassen, und darum ist uns die Rückkehr zur qualitativen individuellen Wirklichkeit für immer versagt.

Aber dieser Einwand, wohl erwogen, beweist nicht, was er soll. Denn die Behauptung, daß die mathematisch-mechanische Begriffsbildung darum die qualitative Individualität nicht erfassen könne, weil sie für die begriffliche Welt gilt, die mit der individuellen Wirklichkeit zu verwechseln nur eine rationalistische Metaphysik vermag,

[1] Vgl. Rickert; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft[2]. 1911, 120ff.

ist nicht haltbar. Wie es sich auch mit der Realität des Quantitativen verhalte, darüber kann doch kein Zweifel entstehen, daß wir unsere Voraussagen nicht nur in der begrifflichen, sondern in der empirischen Wirklichkeit zu vollziehen imstande sind und stets aufs neue künftige Ereignisse bis auf sehr individuelle Züge bestimmen können. Die quantitative Welt des Physikers ist nicht so weit von der empirischen Wirklichkeit entfernt, daß nicht zwischen der quantitativen Individualität und der qualitativen Individualität, die wir erleben, ein bestimmtes Verhältnis der Zuordnung besteht. Gewiß operieren die mathematischen Naturwissenschaften nur mit rein begrifflichen quantitativen Elementen; und daher geht auch in sie nicht der volle Reichtum der Wirklichkeit, sondern nur ein kleiner Teil in seiner quantitativen Besonderheit in Gesetze ein. Aber dieser Teil ist von der qualitativen Wirklichkeit nicht nur begrifflich, sondern in gewissen Grenzen auch faktisch zu isolieren. Versteht man unter dem Qualitativen an den Erscheinungen das, was wir als qualitativ erleben, so wird man doch hervorheben müssen, daß die Qualitäten jedenfalls faktisch, z. B. von den Gestirnen, trennbar sind; denn auf welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt man auch stehe, so unterliegt es schlechterdings keinem Zweifel, daß die empfundenen Sinnesqualitäten in unseren Sinnesorganen lokalisiert sind; auch wenn man den „physiologischen Idealismus" wie Rickert ablehnt, muß doch der in unserem Sinnesorgan gewirkte Effekt von den Eigenschaften gesondert werden, die ihnen im Objekte vielleicht entsprechen. Soweit die Astronomie die Bewegungen der Gestirne gesetzlich bestimmt, berücksichtigt sie allerdings nur die Quantitäten, ohne aber darum die Gestirne als bloße Quantitäten denken zu müssen. Soweit sie aber z. B. ihre Farben der Untersuchung unterzieht, hat sie es mit Eigenschaften von ihnen zu tun, die uns im Erlebnis als etwas anderes

denn als bloße Raum- und Zeitbestimmtheiten gegeben sind. Es ist hier gleichgültig, welche objektiven Ursachen die Astrophysik und die Physik im allgemeinen in den Lichtquellen setzt, ob sie diese mit oder ohne Qualitäten ausgestattet denkt: für uns ist nur wesentlich, daß jedenfalls ein Zusammenhang zwischen gewissen wie immer definierten äußeren Reizen und den in den Sinnesorganen auftretenden Sinnesbildern besteht. Das heißt die Zuordnung der begrifflichen Konstruktionen der mathematischen Physik zu dem Qualitativen an der Wirklichkeit ist nicht eine solche der Willkür, sondern bildet in der Sonderung der Disziplinen sogar den Gegenstand einer eigenen Wissenschaft, der Psychophysik. Die Psychophysik untersucht den Zusammenhang der erlebbaren Qualitäten mit allerdings nur quantitativ zu bestimmenden Vorgängen der körperlichen Natur. Und sollte nicht bereits die Psychophysik schon in der Lage sein, auch das Auftreten qualitativer Phänomene, sagen wir einen bestimmten Ton oder eine sonstige Empfindung, willkürlich herbeizuführen und damit auch vorauszusagen? Ist es nicht eine der astronomischen quantitativen Vorausberechnung logisch fast gleichwertige Vorbestimmung, wenn z. B. auf Grund gewisser, für den Einzelnen geltenden Farbengleichungen eine gewisse genau angebbare Verschiebung des Helligkeitsmaximum im Spektrum bei Änderungen der Intensitäten deduziert werden kann? Die mathematische Naturwissenschaft läßt allerdings das nicht Quantifizierbare hinweg und daher ist aus ihrem Begriff auch der Reichtum der Qualitäten nicht hervorzuzaubern. Indem aber eine andere Wissenschaft, die Psychophysik, den Zusammenhang des von der theoretischen Physik weggelassenen Qualitativen mit dem Quantitativen feststellt, schafft sie die Möglichkeit, in Verbindung mit der mechanischen Naturtheorie auch die qualitative Individualität begrifflich zu fixieren. Setzen wir die Einsichten der Psycho-

physik als vollständig voraus, so ist nicht abzusehen, warum nicht durch eine Vereinigung der physikalischen Erkenntnisse mit ihnen auch der qualitative Reichtum der Erscheinungen, unter Berücksichtigung aller im besonderen Falle wirksamen Faktoren und hier vor allem auch des wahrnehmenden Menschen naturwissenschaftlich beschrieben und erklärt werden sollte.

Die methodische Scheidung der theoretischen Physik, welche allein das Quantifizierbare des Wirklichen berücksichtigt, von denjenigen Wissenschaften, welche das Qualitative und zwar ebenfalls nach rein naturwissenschaftlicher Methode, untersuchen, darf nicht zu einer vollständigen Losreißung ihrer Erkenntnisse, die immer in wechselseitigem Bezug stehen, führen. Sobald man das Ganze der Wissenschaften, welche auf vielen getrennten Wegen vorwärts gehen, ins Auge faßt, dann schwinden die Bedenken gegen ihre Leistungsfähigkeit, die nur Grenzen einzelner isoliert betrachteter Wissenschaften sind, aber nicht mehr in dem Zusammenwirken aller Disziplinen bestehen und daher nicht für einen Mangel der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung überhaupt gedeutet werden dürfen.

Damit ist schon der zweite Gesichtspunkt berührt, der für das Verständnis der Struktur der Wissenschaft von grundlegender Bedeutung ist, der analytische Zug ihres Denkens. Die Naturwissenschaft, wie jede andere Wissenschaft, generalisiert nicht nur das empirische Material, sondern gliedert es zunächst nach den in ihm selbst enthaltenen Momenten und überweist das Studium der sei es faktisch oder gedanklich isolierten Tatbestände den Einzelwissenschaften zur Bearbeitung. Daher muß von der generalisierenden Form der Abstraktion eine andere geschieden werden, welche Wundt mit treffendem Ausdruck als isolierende Abstraktion bezeichnet und in ihrem Wesen charakterisiert hat. Jene geht allerdings stets darauf aus, gewisse, einer Gruppe von Gegenständen oder Vorgängen ge-

meinsame Merkmale abzulösen und zu Merkmalen eines allgemeinen Begriffes zu erheben; das Eigentümliche dieser hingegen liegt darin, daß man aus einer in der Beobachtung gegebenen komplexen Erscheinung einen bestimmten Bestandteil oder mehrere willkürlich abgetrennt denkt und für sich der Beobachtung unterzieht. Die Generalisation setzt stets eine Vielheit von Objekten voraus, bei der Isolation ist jedoch der Umstand, daß die isolierte Eigenschaft oder das isolierte Verhalten einer Reihe von Objekten gemeinsam ist, unwesentlich; nötigenfalls ließe sie sich an einem einzigen Erfahrungsgegenstand vollziehen.

Man kann diese Einsicht auch direkt von dem Ausgangspunkt Rickerts aus gewinnen. Die Tatsache der Unendlichkeit, die er zugrunde legt, ist als solche nicht unmittelbare Realität. Erlebbar ist nur die Unübersehbarkeit eines Bezirkes der Wirklichkeit. Spricht man diese Unübersehbarkeit theoretisch als Unendlichkeit aus, so kann diese auch in einem Sinne aufgefaßt werden, der dem naturwissenschaftlichen Geist eine Aufgabe stellt, welche nur durch jene isolierende Abstraktion lösbar wird. Denn gesetzt, das Wirkliche bestünde aus einer bestimmten, wenn schon außerordentlich großen Anzahl von Elementen, die unabhängig voneinander existieren oder sich zu ändern imstande sind, so könnte das Gegebene, d. h. die individuellen Gestaltungen, immerhin als ein Unendliches angesprochen werden, denn selbst unter der Voraussetzung einer Unendlichkeit der Zeit bleibt doch die Anzahl der Kombinationen dieser Elemente unendlich. Bei dieser Annahme, über deren Zulässigkeit keine bloß logische Untersuchung befinden kann, liegt aber das erste Ziel der Naturforschung in der Ermittlung eben dieser Elemente.

Nun ist allerdings richtig, daß auch mit diesem analytischen Verfahren immer eine Vernachlässigung gewisser Eigenschaften der zu untersuchenden Objekte verbunden

ist. Aber diese Vernachlässigung bedeutet keine Vereinfachung im Sinne von Rickert, und sie muß sorgfältig von jenem Absehen der individuellen Züge unterschieden werden, welche für die generalisierende Abstraktion allerdings wesentlich ist. Denn die bei der Isolation und Analyse zunächst nicht berücksichtigten Merkmale werden nicht definitiv aus dem naturwissenschaftlichen System ausgeschieden, sondern nur für den jeweiligen Untersuchungszusammenhang zurückgestellt. Die Analyse des Gegebenen geht immer durch Zerlegung in Teilinhalte vor sich. Daß an einem Gegenstande ein Besonderes, daß schließlich auch an einer Reihe von Objekten ein Gemeinsames ausgesondert wird, schließt nicht aus, sondern erfordert vielmehr, daß der verbleibende Rest, der als solcher nach dieser Auffassung nur in Verbindung mit den schon abgezogenen Teilen ein Individuelles ausmacht, mit Eigenschaften und Verhaltungsweisen irgend einer anderen Reihe von Objekte unter einen Begriff, in einen Zusammenhang gebracht wird. Es ist gleichgültig, wie weit die Herrschaft der isolierenden Abstraktion in dem lebendigen, naturwissenschaftlichen Denken sich erstreckt; es erübrigt sich hier, die Gesichtspunkte näher zu bestimmen, von denen sie ihrerseits geleitet wird. Daß sie jedenfalls eine außerordentliche Wichtigkeit für unsere Naturerkenntnis besitzt, kann nicht geleugnet werden. Die Mehrzahl der Begriffe, mit denen etwa die Chemie arbeitet, in erster Linie die Begriffe der chemischen Elemente sind weder vermittelst jenes von Rickert allein untersuchten Abstraktionsverfahrens gefunden, noch lassen sie sich logisch dadurch begründen. Die Aufgabe der speziellen Methodenlehre wäre, hier Genaueres zu ermitteln und das beständige Ineinandergreifen der Isolation und der Generalisation, die gewiß nicht zu vernachlässigen, aber auch nicht zu überschätzen ist, im einzelnen zu verfolgen. Aber es ist zum mindesten eine Einseitigkeit, das Wesen der naturwissenschaftlichen Me-

thode allein in der generalisierenden Abstraktion, das Wesen des naturwissenschaftlichen Begriffes allein in der mit ihr gegebenen Vereinfachung zu sehen. Solange nicht die Tragweite festgestellt ist, welche dem analytischen Denken in der Naturwissenschaft zukommt, können die Konsequenzen, welche sich aus dem Umstande ergeben, daß sie auch der Generalisation sich bedient, nicht als für die gesamte naturwissenschaftliche Begriffsbildung gültig angesehen werden.

So bleibt allein der Umstand noch zu erwägen, daß sowohl die Ding- wie die Relationsbegriffe immer in dem Sinne allgemein sind, daß sie eine unbestimmt große Anzahl konkreter Geschehnisse umfassen. In der Tat sind Begriffe wie das Fallgesetz oder der Sauerstoff Ausdrücke von Sachverhalten, die in beliebigen Zeiten und Räumen beliebig oft auftreten können. Aber es scheint, als begründe auch diese Eigenart der Begriffe nicht notwendig die Unfähigkeit, mit ihnen individuelle Wirklichkeiten zu beschreiben oder zu deduzieren.

Allerdings kann die Erklärung jedes gegebenen Tatbestandes auf ein logisches Schema gebracht werden, in welchem ein durch unmittelbare Wahrnehmung gewonnener Satz auf einen allgemeingültigen Obersatz zurückgeführt und unter ihn subsumiert wird, sodaß mithin dasjenige, was der Sonderfall Verschiedenes von den Fällen gleicher Art aufweist, aus denen der Obersatz gewonnen wurde, aus diesem nicht abgeleitet werden kann. Aber es ist ja auch keineswegs erforderlich, daß nun jedes besondere Ereignis nur unter einen allgemeinen Begriff zu subsumieren sei. Dies war der Fall in dem Aufbau des aristotelischen Begriffssystems, und daher bot es auch schlechterdings kein Mittel, das Individuelle der empirischen Gestaltungen verständlich zu machen. Und es ist der Fall in dem von Rickert entworfenen Ideal einer logisch vollkommenen Naturwissenschaft, wo alle Wirklichkeit nur unter einen

Gesetzesbegriff und einen Dingbegriff fallen soll. Aber es ist nicht erforderlich, solange sich die Naturwissenschaften noch in einem Stadium der Ausbildung befinden, das zwar nach Rickert ein nur vorläufiges ist, in welchem sie sich jedoch noch einer Mehrheit von (übrigens ausschließlich nach naturwissenschaftlicher Methode gebildeten) Ding- und Gesetzesbegriffen bedienen.

So zeigt die Analyse stets ein mehrseitiges Verhalten jedes einzelnen Dinges oder Vorganges; immer sind mechanische Änderungen mit gleichzeitigen thermischen und elektrischen Änderungen, um ein einfachstes Beispiel herauszugreifen, verbunden. Und wenn nun jede Reihe dieser Änderungsweisen einem allgemeinen Begriff oder Satz untergeordnet werden kann, so ist natürlich jeder einzelne dieser Sätze oder Begriffe inhaltsärmer oder auch einfacher als das Ganze des Geschehnisses, aber in ihrer Gesamtheit, wenn sie nun zugleich auf dieselbe Erscheinung bezogen werden, ergänzen sie einander eben durch die Seiten, welche die isolierende Abstraktion bei dem Verfolg jedes einzelnen außer Betracht gelassen hatte. Versteht man unter dem Individuellen oder Besonderen eines Sachverhaltes das, wodurch er sich von einem ähnlichen unterscheidet — niemand wird die bloße Orts- und Zeitbestimmtheit zu den individuellen Merkmalen rechnen — so liegt das Individuelle oder Besondere schließlich nur in dem Zusammensein der ihn konstituierenden Elemente, deren Unterschiede gegen die anderen Vertreter ihrer Klasse im Verhältnis zu dem Ganzen zu vernachlässigen sind.

Soweit das naturwissenschaftliche Denken ein Unterordnen bestimmter Fälle unter generelle Sätze ist, schließt es einen Erklärungsverzicht der ihnen nicht gemeinsamen Momente ein. Aber so wenig es sich einerseits in Generalisationen erschöpft, ist es anderseits auf bloße Subsumtion eingeschränkt. Wenigstens ist nicht einzusehen, warum ihm auch ein Verfahren der gegenseitigen Zuordnung der

Reihen, welche die Erkenntnis isoliert voneinander verfolgt hat, untersagt sein sollte. Allerdings ist das Zusammentreffen dieser an einem Ort und zu einer Zeit im allgemeinen selbst nicht gesetzmäßig begründet. Es ist eine reine tatsächliche Koexistenz. Von jedem einzelnen Ereignis gilt, was Dilthey einmal von der ganzen Welt sagt: „Unser Verstand muß die Welt wie eine Maschine auseinandernehmen, um zu erkennen; er zerlegt sie in Atome; daß aber die Welt ein Ganzes ist, kann er aus diesen Atomen nicht ableiten." Aber der Naturwissenschaft ist, soweit sie überhaupt ein Interesse hat, besonderen Fällen ihr Aufmerksamkeit zuzuwenden, dieses Tatsächliche, das nicht deduzierbar ist, stets gegeben. Entweder handelt es sich um Erklärung eines gegebenen Tatbestandes aus seinen Ursachen oder um die Berechnung eines eintretenden Zustandes aus gegebenen Ursachen. Indem sie beidemal den Komplex von Relationen in die einzelnen Reihen auflöst, welche eine Erklärung je eines Momentes des Ganzen gewähren, ergeben diese in ihrer Totalität auch eine Erklärung der Änderung des Ganzen. So erscheint es auf diesem Wege, unter Voraussetzung einer vorgängigen Analyse, wenigstens prinzipiell wohl möglich, jede beliebige bestimmte Erscheinung mit Begriffen zu beschreiben, die ausschließlich nach naturwissenschaftlicher Methode gebildet sind.

Von dieser rein logischen Frage ist selbstverständlich die Frage zu trennen, ob und in welchem Umfang die tatsächliche Naturforschung von diesem synthetischen Verfahren Gebrauch macht. Daß eine individualistische Darstellung mit rein naturwissenschaftlichen Mitteln und vor allen Dingen ohne jede Beziehung auf ein vorauszusetzendes Wertsystem möglich ist, kann nicht mehr bestritten werden. Aber es ist ausdrücklich zu betonen, daß, wo die Wissenschaft zu individueller Darstellung fortschreitet, es sich durchaus nicht um eine willkürliche Begriffsbildung

oder eine bloße Materialsammlung handelt, die noch der weiteren begrifflichen Bearbeitung harrt. Denn die anscheinende Willkür bezieht sich nicht auf die Prinzipien der Begriffsbildung, sondern allenfalls auf das Interesse, das den einzelnen Forscher oder eine Generation auf bestimmte Aufgaben hinlenkt. Aber das ist das Wesentliche, daß dieses Interesse nirgends die gegenständliche Fassung beeinflußt. Die Topographie des Mondes, die noch immer das Muster einer Beschreibung eines individuellen Gegenstandes nach naturwissenschaftlicher Methode ist, ist von dem Interesse, das wir an dem „guten Mond" haben, ganz unabhängig. Und selbst wenn derartige Beschreibungen als nur vorläufige Materialsammlungen in Betracht kommen sollten, so besagt doch auch dies nichts. Denn es handelt sich ja um die Festlegung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Sobald aber zugestanden wird, daß überhaupt individuelle Tatsachen naturwissenschaftlich beschrieben werden können, dann sind, zu welchen Zwecken es im einzelnen auch geschieht, damit die Grenzen aufgehoben und die Forderung eines Wertsystemes als a priorische Voraussetzung für die individuelle Bearbeitung des Gegebenen preisgegeben.

Aber die Individualitätsbeschreibungen der Naturwissenschaft sind nicht bloß als vorläufige Materialsammlungen, als gewisse, aber doch nur vereinzelte Ausnahmen beiseite zu schieben. Sie erscheinen nur dann als Ausnahmen, wenn die Wissenschaft vom Leben, dem sie doch beständig dienen soll, losgelöst betrachtet wird. Wo immer wir aber im Leben der Wissenschaft bedürfen, da gehen wir von der allgemeinen Gesetzeserkenntnis zu der wissenschaftlichen Fassung von individuellen Fällen fort; die gesamte Technik, die Medizin, die Landwirtschaft usf. gibt Zeugnis von der Fähigkeit des theoretischen Denkens, auch die qualitative individuelle Wirklichkeit, die wir allein erleben, zu meistern. Die theoretische Naturwissenschaft entwickelt einen

immer sich vermehrenden Inbegriff von abstrakten Erkenntnissen, von Theorien, die scheinbar das Individuelle hinter sich lassen; aber diese allgemeinen Begriffe und Theorien werden dann das Werkzeug des handelnden Menschen, der sie in jedem Fall, da er ihrer bedarf, verwendet. Und jeder einzelne Fall, von der Diagnose eines Arztes bis schließlich zu der allgemeinen Beherrschung der Natur durch die Wissenschaft bildet einen vollgültigen Gegenbeweis des Satzes, daß die Naturwissenschaft nicht dem Individuellen gerecht werden konnte.

Nun bleibt freilich richtig, daß auch die vollkommenste Forschung niemals eine gegebene Individualität so begrifflich fassen kann, daß alle Eigentümlichkeiten des untersuchten Objektes in die Darstellung aufgenommen werden. Da die Wirklichkeit nicht aus allgemeinen Wesenheiten zusammengesetzt, da sie in jedem ihrer Teile unerschöpfbar ist, bleibt und bleibt für alle Zeiten in jeder Individualität ein Rest, der durch die naturwissenschaftlichen Begriffe niemals ausgeschöpft werden kann. Aber diese Grenze ist eine Grenze jeder Begriffsbildung. Auch das geschichtliche Denken vermag, welcher Mittel und Voraussetzungen es sich auch bedienen mag, niemals das Wirkliche so abzubilden, wie es ist. Die Angleichung unserer Erkenntnis an das Wirkliche führt niemals zu völliger Deckung. Wohl aber vermögen wir in dem Maße, als die naturwissenschaftliche Begriffsbildung entwickelt ist, mit bestimmter Genauigkeit uns der Individualität zu nähern. Und das Letzte bleibt bei aller wissenschaftlichen Bearbeitung des Wirklichen stets die Anschauung. Nicht das ist die Aufgabe, die Anschauung restlos in Begriffe umzusetzen; das ist unmöglich. Es genügt, wenn wir durch unsere Begriffe die Anschauung so beherrschen, bestimmen und aufklären können, daß wir jeden Augenblick zu ihr zurückzukehren vermögen. Und eben darum, weil die niemals zu überwindende Inadäquatheit von An-

schauung und Begriff eine Grenze jeder Wissenschaft bildet, kann sie nicht als eine Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung angesprochen werden.

Und auch eine andere Grenze, die der vollkommensten Erkenntnis gesetzt ist, scheidet aus diesem Zusammenhange aus. Diese liegt in dem Dasein und der faktischen Ordnung des Gegebenen, die durch keine Gesetze zu verstehen sind. Das ist zweifellos richtig: in dem Faktischen der Erscheinungen ist etwas gegeben, das sich niemals restlos erklären läßt; aber in diesem Sachverhalt tritt doch nur wieder jene Beziehung des wissenschaftlichen Denkens auf ein Tatsächliches hervor, das jeder Wissenschaft vom Seienden, mag man dasselbe auch nur als eine empirische Wirklichkeit gelten lassen, wesentlich ist. Nicht nur in der Astronomie stehen Urteile, die Gesetze enthalten, neben Urteilen, die lediglich individuelle Tatsachen konstatieren; vielmehr setzt jedes Urteil, das ein Gesetz enthält, als die Bedingung seiner Gültigkeit und Anwendbarkeit Urteile über Tatsachen voraus. Und insofern die Welt in ihrer Totalität uns als ein Einmaliges gegeben ist, kann diese Beziehung auch unseres allgemeinsten Wissens auf ein individuell Bestimmtes niemals aufgehoben werden.

Und weiter trifft zu, daß hiermit zugleich unüberschreitbare Schranken unserer Erkenntnis gegeben sind. Zu dem Bewußtsein ihrer Tragweite erhoben sich schon die großen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. Aber Descartes bereits entwarf aus der Einsicht in diesen Gegensatz, mag man ihn nun als Gesetz und Ereignis, als Form des Geschehens und seinen Inhalt, als die Rationalität des Wirklichen und seine Faktizität oder wie sonst immer formulieren, den Gesichtspunkt, von welchem aus die Wissenschaft des Irrationalen, soweit es ihr überhaupt möglich ist, Herr werden kann. Gelingt es, die Wirklichkeit auf ein System konstanter Elemente zu reduzieren, dann ist die Erkenntnis jeder Änderung dieses Systems abhängig

von der Kenntnis der immer geltenden Gesetze einerseits, der tatsächlichen Konfiguration des Systems, sagen wir der Lagen und Geschwindigkeiten der Raumteile in einem gegebenen Augenblick anderseits. Da nun aber diese Konfiguration von einer vorgängigen in derselben Weise abhängig und durch sie bestimmbar ist, wie eine spätere von ihr selbst, so genügt die Kenntnis der Konfiguration des Ganzen in einem beliebigen Augenblick, um für einen jeden weiteren die eintretenden Zustände abzuleiten. Dies Ideal einer Welterkenntnis hat das Irrationale des Gegebenen auf eine Form gebracht, in der es in jede beliebige Entfernung zurückgeschoben werden kann. Ob die Bedingung der Reduktion auf ein System konstanter Elemente oder Kräfte oder Substanzen als für die Wirklichkeit erfüllt angesehen werden darf, ob insbesondere sie auch für das geistige Leben zu Recht besteht, ist freilich eine andere Frage, aber es ist jedenfalls eine Frage, die nicht durch logisch-formale Erörterungen entschieden werden kann. Soweit diese Voraussetzung aber als gültig hingenommen wird, ist, wenn einmal die Kenntnis des Zustandes der Welt während eines Momentes zugestanden wird, jedes künftige und vergangene Geschehnis in seiner individuellen Beschaffenheit wenigstens im Prinzip deduzierbar.

Gewiß ist die Wissenschaft unserer Zeit noch außerordentlich weit von diesem Ideal der Welterkenntnis entfernt, und es mag fraglich sein, ob irgend eine Aussicht vorhanden ist, jemals zu der Weltformel des Lagrange zu gelangen. Aber darum darf doch nicht verkannt werden, daß ein solches Ideal sich durchaus nicht prinzipiell, sondern nur graduell von den Leistungen der Wissenschaft unterscheidet.

Unter diesem Gesichtspunkt verliert nun auch die Astronomie die logische Sonderstellung, die ihr zuzukommen scheint. Was sie von anderen Wissenschaftsgebieten unterscheidet, liegt nur darin, daß sie sich nicht mit der Auf-

stellung von Gesetzen begnügt, sondern zugleich ihre Anwendung und Verwirklichung in einem besonderen Bezirke des Wirklichen untersucht und demgemäß auch zur ausdrücklichen Aufnahme der Konstanten und tatsächlichen Bedingungen in ihrem System fortgeht. Die Motive, die dabei in erster Linie mitwirken, sind jedenfalls logisch indifferent. Mag es ein wie immer zu beurteilendes Interesse sein, das den Menschen bestimmt, sich gerade diesem Ausschnitt aus der Wirklichkeit zuzuwenden: wesentlich ist, daß er zu seiner wissenschaftlichen Darstellung keiner neuen, von der naturwissenschaftlichen verschiedenen Begriffsbildung bedarf. Denn sind einmal erst die Gesetze gefunden, die allgemein den Verlauf irgend eines Geschehnisses bestimmen, dann erfordert die Erklärung eines gegebenen Verlaufes durch sie nur die Einsetzung der jeweiligen Größen. Und umgekehrt kann nun jeder beliebige Vorgang nach dem Vorbilde einer astronomischen Kenntnis behandelt werden. Die Naturwissenschaft hat im allgemeinen kein Interesse, konkreten Aufgaben dieser Art näherzutreten; aber daraus folgt nicht, daß diese, wenn sie z. B. in der Meteorologie oder Geologie auftreten, für sie prinzipiell unlösbar bleiben sollten. Und stellt man selbst den Begriff einer Entwicklungsgeschichte des Universums als Problem, wie es Descartes und der jugendliche Kant getan, so ist nicht einzusehen, warum nicht eine als vollendet vorausgesetzte Gesetzeswissenschaft in Verbindung mit einer ausreichenden Kenntnis der tatsächlichen, etwa der gegenwärtigen Ordnung der Gegenstände, von denen jene Gesetze gelten, sich ihrer befriedigenden Bewältigung annähern könnte.

c. Die Werte und die historische Begriffsbildung.

Treffen diese Erwägungen zu, dann ist der wichtigste Grund für die Einführung eines besonderen Bildungsprinzipes für die historischen Begriffe, eines transzendentalen

a priori für das geschichtliche Denken hinweggeräumt. Wenn die Darstellung des Individuellen die Aufgabe der Geschichte ist, dann bedarf es hierzu, soweit das Material als indifferent angesehen und behandelt wird, keiner grundsätzlich neuen Gesichtspunkte. Aber es kann nun auch weiter gezeigt werden, daß den Werten (wenn diese einmal hingenommen werden) die ihnen zugeschriebene zentrale Bedeutung für die geschichtliche Auffassung der Wirklichkeit nicht zukommt, wenn auch praktisch ein gewisser, jedoch wenig hervorragender Einfluß der Werte auf das geschichtliche Denken nicht abzuleugnen ist.

Die als Voraussetzung der individualisierenden Wirklichkeitsauffassung postulierten absoluten, formalen Werte haben eine doppelte Aufgabe zu lösen: einmal sollen sie gestatten, aus der unbegrenzten Mannigfaltigkeit des Gegebenen die Objekte der geschichtlichen Darstellung auszulesen, und sodann sollen sie das Mittel gewähren, an diesen Objekten von der unendlichen Vielzahl ihrer Merkmale die wesentlichen herauszuheben und zu einer Einheit zusammenzuschließen. Es ist nun aber von vornherein keineswegs selbstverständlich, daß ein und dasselbe Prinzip beides zu leisten imstande ist. Gesetzt, die Beziehung auf einen allgemeingültigen Wert reiche aus, um den Inbegriff der absolut historischen Erscheinungen zu begrenzen, so ist es doch im höchsten Maße problematisch, ob die Angabe derjenigen Merkmale, auf denen die Bedeutsamkeit dieser Individuen für alle beruht, zu ihrer wissenschaftlichen Beschreibung genüge oder auch nur jemals genügen könne. Denn sieht man von der bloßen Mitteilung jeweilig interessierender Züge ab, so erfordert der Begriff der wissenschaftlichen Beschreibung eines individuellen Tatbestandes auf alle Fälle, daß er soweit deutlich bestimmt werde, um auch unabhängig von dem gegebenen Zusammenhang der Darstellung als ein einzigartiger erkannt zu werden. Hierin liegt ein wesent-

licher Unterschied zwischen der bloß orientierenden Erzählung und der wissenschaftlichen Erkenntnis. Man nehme, um die verwickeltere Beziehung bei der Geistesgeschichte zu vereinfachen, das von Rickert selbst gegebene Beispiel einer Beschreibung des Kohinoor. Sage ich, daß der Kohinoor ein Diamant von einem Gewicht von $106\frac{1}{16}$ Karat, von ausgezeichnetem Wasser und Schliff usw. ist, so möchte er auf den ersten Blick durch die Angabe dieser ihn auszeichnenden Eigenschaften vielleicht hinreichend charakterisiert erscheinen. Tatsächlich aber kann diese Definition nur dann genügen, wenn die Kenntnis derjenigen Merkmale, die in dem Begriff eines Diamanten überhaupt vereinigt sind, vorausgesetzt wird; man bringe nur an die Stelle des Wortes Diamant einen beliebig unbestimmten Ausdruck, z. B. ein Ding, um den hervorgehobenen Mangel sofort deutlich zu empfinden. Nun ist richtig, daß die hier fehlenden Merkmale solche sind, die von Rickerts Methodologie als wesentliche allein aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten anzusehen sind. Aber für die Darstellung einer individuellen Wirklichkeit kommen sie nicht deshalb in Betracht, weil sie dem gegebenen Individuum mit anderen ähnlichen gemeinsam sind, sondern insofern sie auch diesem Individuum zukommen. Ohne Angabe der im naturwissenschaftlichen Sinne konstituierenden Merkmale ist die Beschreibung eines wie immer sonst ausgezeichneten Dinges unvollständig, und schon darum erweist sich die für die im Begriff zu vollziehende Vereinfachung der unabsehbaren Mannigfaltigkeit angezogene 'Wertbeziehung' allein als unzureichend.

In dem gewählten Beispiel geschieht die Angabe der unabhängig von jeder Wertbeziehung aufzunehmenden Bestimmungen eines Gegenstandes durch seine Subsumtion unter den nächst höheren Gattungsbegriff. Dies Verfahren gestattet, in der Aufzählung der förmlichen Prädikate sich auf die aus irgend einem Grunde bedeutsamen Merk-

male zu beschränken. Aber die Subsumtion setzt die vorgängige Generalisation oder allgemein gesprochen eine vorgängige begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit im naturwissenschaftlichen Sinne voraus. Ist nun nach der Lage der Wissenschaft diese Voraussetzung nicht erfüllt, so kann der Versuch einer individuellen Beschreibung nicht ohne weiteres auf den Gattungsbegriff zurückgreifen und durch Subsumtion des Gegenstandes unter ihn die in ihm enthaltenen Einsichten stillschweigend einführen. Vielmehr muß er in dem Maße der Unvollständigkeit des naturwissenschaftlichen Gattungsbegriffs eine Aufzählung der Merkmale mit eigenen Mitteln unternehmen. Im denkbar extremsten Fall umfaßt die Aufzählung alle möglichen Prädizierungen, während der Subjektsbegriff nur die Form der Synthese bestimmt. Beispiele hierfür liefert die deskriptive Astronomie. Es ist ja an und für sich schwer zu begreifen, wie etwa die Topographie unseres Mondes auf irgend einer Beziehung des Erdtrabanten zu einem absoluten Wertsystem beruhen könne. Aber selbst zugegeben, daß das Interesse der Astronomen an diesem Weltkörper sich hiermit auf irgend einem indirekten Wege begründen lasse, so ist nur erforderlich, die Vorstellung des leuchtenden Nachtgestirns mit dem modernen Begriff des Mondes zu vergleichen, um einzusehen, wie wenig die Beschreibung dieser individuellen Wirklichkeit bei der Heraushebung ihrer vielleicht zunächst interessierenden Eigenschaften stehen bleiben kann.

Nun wird die Darstellung eines individuellen Tatbestandes wohl selten so weit wie hier bis zu der Aufnahme von Bestimmungen fortgehen müssen, die tatsächlich einer unendlichen Anzahl von Körpern, vielleicht allen gemeinsam sind, wennschon sie nicht mit Rücksicht auf eben diese Allgemeinheit ausgewählt werden. Und es ist auch offenbar, daß es feste Grenzen hierfür nicht geben kann. Aber das Entscheidende ist, daß die Beschreibung eines

'historischen Individuums' sich niemals auf die Angabe der Eigenschaften beschränken kann, welche durch eine Wertbeziehung aus der in ihm enthaltenen Mannigfaltigkeit herausgelöst werden können. Dieses Plus ist keineswegs logisch zufällig, sondern eine notwendige Bedingung für die Deutlichkeit des historischen Begriffs. Welcher Mittel sich der 'Historiker' hierzu bedient, ist im Prinzip gleichgültig; denn ob eine einfache Subsumtion genügt oder ob die förmliche Aufzählung der erforderlichen Merkmale unentbehrlich ist, hängt nur von der Durchbildung der zurzeit zur Verfügung stehenden höheren Begriffe ab.

Aber noch in einer anderen Richtung muß die Wissenschaft über das aus dem Wertprinzip allein sich ergebende Mindestmaß aufzunehmender Eigenschaften hinausgehen. Denn mögen auch gewisse Eigenschaften eines 'historischen Individuums' die Konstruktion einer idealen Werteinheit gestatten: ganz unabhängig von jeder Wertbetrachtung steht die Tatsache fest und ist in jedem Falle wenigstens prinzipiell zu ermitteln, daß diese Eigenschaften untereinander sich auch in einem realen Zusammenhange befinden. Die Unterscheidung von fundamentalen, abhängigen und abgeleiteten Merkmalen ist nicht wie die von wesentlichen und unwesentlichen von irgend einer Zweckbetrachtung abhängig, sondern im Wesen der Sache selbst begründet. Die Individuen sind nicht beliebige Komplexe von Elementen, von denen einige nach idealen Gesichtspunkten geordnet werden können, sondern sie weisen eine objektive Struktur auf, welche das Verhältnis derselben zueinander bestimmt. Der Historiker wird immer bestrebt sein müssen, zu den diese Einheit fundamentierenden Eigenschaften vorzudringen, auch wenn sein Interesse zunächst nur an einigen abgeleiteten Merkmalen haftet. Für deren Auswahl leistet aber das Wertprinzip gar nichts; wenigstens wäre es der seltsamste Zufall, wenn diejenigen Eigenschaften, welche die Unersetzlichkeit

einer Individualität ausmachen, zugleich die fundamentalen sein würden. Und die wissenschaftliche Geschichte wird noch weiter dringen; sie wird auch das funktionale Verhältnis zwischen den Elementen, die sie an einer Wirklichkeit aussondert, bestimmen wollen. Die Charakteristik einer Persönlichkeit erschöpft sich z. B. niemals in einer bloßen Aufzählung derjenigen Eigenschaften, welche mit Rücksicht auf einen Wert unersetzliche Bestandteile des Ganzen bilden, sondern sie wird stets die Ermittelung des Grundzuges oder der Grundzüge eines Charakters und des inneren Zusammenhanges aller seiner Äußerungen und Handlungen erstreben. Welche Prinzipien hierbei leitend sind, steht im Vordergrunde der Diskussionen, wie sie die Arbeiten von Dilthey, Simmel und Wundt eingeleitet haben.

Und endlich verdient noch ein letzter Punkt besondere Erwähnung. Wenn ein Historiker vor die Aufgabe der Schilderung des Kohinoor gestellt wird, so wird er gewiß seine ihm den vorzüglichen Wert verleihenden Eigenschaften hervorheben; aber zunächst wird er doch mit der Angabe von ganz anderen Bestimmungen beginnen. Er wird vielleicht erzählen, wo und wann er gefunden wurde, oder wo er doch zuerst in der Literatur erwähnt wird; er wird berichten, wer ihn besaß und wie und wann er schließlich in den Besitz der englischen Krone kam. Allgemein gesprochen: der Historiker wird neben der Aufzählung von Merkmalen eines geschichtlichen Objektes in seine Darstellung immer gewisse Bestimmungen aufnehmen, die diesem zwar nicht als Eigenschaften zukommen, aber zu seiner örtlichen und zeitlichen Fixierung unentbehrlich sind. Und zwar sind unter ihnen die chronologischen Angaben besonders bedeutsam; ja sie besitzen geradezu eine solche Wichtigkeit, daß mit ihrer Einführung erst von einer 'historischen' Darstellung gesprochen werden kann. Alle Geschichte beginnt mit einer zeitlichen Orientierung,

und auch die kompliziertesten Begriffe, welche die moderne Geschichtswissenschaft bildet, enthalten in irgend einer Weise einen Hinweis auf dieses allgemeine Ordnungssystem. Wenn in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die beschreibenden Wissenschaften im engeren Sinne, wie etwa die Geographie, von der Geschichte getrennt werden, so liegt einer der wesentlichsten Gründe in eben dieser Rücksichtnahme auf die zeitliche Einordnung. Nun behauptet allerdings Rickert, daß jede Beschreibung einer individuellen Wirklichkeit als eine im logischen Sinne historische Begriffsbildung angesehen werden muß, und da die Namengebung frei ist, wird man ihm das Recht zu einer solchen erweiterten Anwendung des Wortes 'Historisch' nicht gut bestreiten können. Aber entscheidend für die Einsicht in die logische Struktur des historischen Begriffs ist doch, daß unter gewissen Umständen die zeitliche Fixierung, die man mit anderen Bestimmungen derselben Art als Positionsbestimmungen zusammenfassen kann, hinreicht, um aus einem nach naturwissenschaftlichen Prinzipien gebildeten Begriff einen historischen zu machen. So ist etwa bei der Bildung der Begriffe Erdbeben oder Hungersnot, wie sie durch Abstraktion aus zahlreichen ähnlichen Erscheinungen gewonnen sind, die Rücksicht auf das Allgemeine leitend gewesen; aber das Erdbeben vom 1. November 1755, durch welches Lissabon zerstört wurde, oder die Hungersnot zu Fulda im Jahre 750 bezeichnen ganz bestimmte individuelle Ereignisse. Allerdings sind gerade diejenigen Merkmale, durch welche sich diese Vorgänge von anderen unterscheiden, hierbei nicht hervorgehoben; gleichwohl muß anerkannt werden, daß derartige Beschreibungen durch ihre Eingrenzung auf einen einmaligen Tatbestand doch nicht mehr rein naturwissenschaftliche Begriffe sind, und andererseits dadurch, daß sie eine begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit enthalten, sich sehr wesentlich von den bloßen Eigennamen

unterscheiden. Jedes beliebige Geschichtswerk zeigt, in welchem Umfange der praktische Historiker von ihnen Gebrauch macht. Man könnte geneigt sein, das, was hier zu dem naturwissenschaftlichen Begriff hinzutritt und seinen empirischen Umfang auf ein bestimmtes Exemplar beschränkt, logisch dem Verfahren gleichzusetzen, das Rickert als das der Einordnung in ein Ganzes bezeichnet hatte. In der Tat findet durch die zeitliche Fixierung eine Einordnung in ein einmaliges umfassenderes Geschehen statt. Aber der Begriff des Ganzen ist in diesem Falle nicht nach einem teleologischen Prinzip gebildet. Gewiß heftet sich der Ausgangspunkt der Zeitzählung immer an ein denkwürdiges Ereignis; aber die Wahl desselben ist so konventionell wie die des Ortes der Erde, dessen Meridian man als ersten bezeichnet. Für die Geschichte bedeutet das chronologische Bezugssystem etwas ähnliches wie das System der Koordinaton in der analytischen Geometrie; und so wenig wie dieses ist der Begriff eines universalen Zeitsystems durch Rückgang auf irgend welche Wertmomente zu gewinnen. Es gibt den Rahmen, innerhalb dessen alles wirkliche Geschehen, das wertvolle wie das gleichgültige, sich abspielt; aber insofern jeder Einzelvorgang an einer Stelle und nur an dieser in seinen Grenzen stattfinden kann, wird er durch Angabe dieser Stelle als ein einmaliger eindeutig bestimmt.

Aber die volle Tragweite dieses Verfahrens wird erst deutlich, wenn man zur Diskussion der bisher offengelassenen Frage übergeht, ob in der Tat das Historische bei der Auswahl derjenigen Eigenschaften, die das Individuum als solches kennzeichnen und insofern für dasselbe 'charakteristisch' oder 'wesentlich' sind, allein von Wertgesichtspunkten geleitet wird. Jedenfalls muß es mehr als diese so ausgezeichneten Eigenschaften geben. Aber es scheint nun, daß selbst bei ihrer Auslese die Wertbeziehung, wenn überhaupt eine, so nur eine ganz untergeord-

nete Rolle spielt. Denn zunächst kann sehr leicht ein Prinzip entwickelt werden, das die gleichen Dienste wie das Wertprinzip erfüllt. Der Begriff der Individualität als einer Werteinheit setzt den seiner Einzigartigkeit voraus. Sieht man nun von den bloßen Positionsbestimmungen ab, so entsteht die Frage, worin die Einzigartigkeit eines gegebenen Stückchens Wirklichkeit beruht. Da nun die Elemente des Wirklichen außer ihren Positionsbestimmungen keine Individualität aufweisen, können gegebene Individualitäten nur als Komplexe von Elementen aufgefaßt werden. Aus dieser Voraussetzung folgt nicht nur, das Besondere eines Objektes sei darin gegründet, daß es als Ganzes einen Komplex von Elementen darstellt, der sich nur dies eine Mal vorfindet und dadurch von allen anderen sich unterscheidet, sondern man wird außer dem Vorhandensein der Elemente in einem Verband noch andere differenzierende Faktoren zu beachten haben; z. B. ihre Ordnung und vor allem ihre Dimensionen oder ihre quantitativen Bestimmungen. So ist immer möglich, gegebene Wirklichkeiten als Formeinheiten aufzufassen. Mit Rücksicht auf diese Formeinheit ist die vergleichende Wissenschaft imstande, Begriffe zu bilden, welche beliebig viele einander sehr ähnliche Gebiete als eine Gattung zusammenfassen. Und zwar enthalten diese Gattungsbegriffe durchaus nicht das den einzelnen Exemplaren Gemeinsame. Vielmehr fixieren sie einen Normaltypus, eine 'Idee', die in dieser Bestimmtheit nirgends verwirklicht ist. Was nun ein gegebenes Objekt gegenüber einem gegebenen Gattungsbegriff, der unter jene fällt, als einzigartig charakterisiert, ist ein Doppeltes. Einmal sind gewisse im Gattungsbegriff aufgenommene Merkmale innerhalb gewisser Grenzen variabel und daher in diesen selbst unbestimmt gelassen; der Begriff des Menschen schließt wohl den Besitz von Haaren, aber nicht deren Farbe ein. Zum anderen sind allen quantitativen Bestimmungen ge-

wisse Grenzen gesetzt; Körpergröße und Lebensdauer des Menschen bewegen sich um ein bestimmtes Mittel. Unter der Zugrundelegung eines solchen Gattungsbegriffes ist aber sofort die Möglichkeit gegeben, eine Wirklichkeit, die unter ihn fällt, jederzeit beliebig genau auch in dem zu beschreiben, worin die Einzigartigkeit liegt. Bezeichnet man die Ausfüllung der im Gattungsbegriff unbestimmt gelassenen Merkmale als Methode der Präzisierung, die Angabe der Übereinstimmung oder der Abweichung der quantitativen Bestimmungen vom Normaltypus als Methode der Differenzen, so leisten sie in ihrer Verbindung das gleiche wie das in Rede stehende Wertprinzip. Auch sie enthalten eine eindeutige Anweisung, aus einem gegebenen Komplex von Elementen gewisse besonders hervorzuheben; die dem Ganzen mit anderen Objekten gemeinschaftlichen Merkmale setzen sie dabei durch die Einführung des Gattungsbegriffes summarisch voraus. So ergänzen sie die Angaben der Positionsbestimmungen. Während diese den empirischen Umfang eines naturwissenschaftlichen Begriffes auf ein bestimmtes Exemplar einschränken, bereichern jene seinen Inhalt um die Züge, die sich gerade bei diesem Objekt vorfinden. Auch hier genügt ein Blick in jedes Geschichtswerk für den Nachweis, daß der Historiker sich tatsächlich dieses Verfahrens bedient. Wer das körperliche Aussehen Bismarcks schildern will, wird allerdings nicht zu betonen nötig haben, daß er eine Nase und zwei Augen besaß; aber die Farbe der Augen wird er wohl angeben und seiner Größe wird er ebenso Erwähnung tun müssen, wie er bei Napoleon etwa die Kleinheit hervorheben wird.

Wie weit nun der Historiker in der Präzisierung und der Angabe der Differenzen gehen will, ist offenbar in erster Linie von dem Umfang seiner Darstellung und insofern von seiner Willkür abhängig. Solange es sich um die Beschreibung eines isolierten, unveränderlichen Objektes handelt,

ist sie unter Voraussetzung einer vorgängigen hinreichenden naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit mit ausschließlich naturwissenschaftlichen Begriffen möglich. Die Methoden der Präzisierung und der Differenzen gestatten im Prinzip, aus einem gegebenen Komplex von Merkmalen diejenigen hervorzuheben, welche die Einzigartigkeit des Ganzen begründen. Aber die Notwendigkeit, sie nun tatsächlich von den anderen zu unterscheiden und sie oder doch einige von ihnen in die Darstellung aufzunehmen, ist erst gegeben, wenn der Historiker zu der zusammenhängenden Schilderung einer Mehrheit von Objekten fortgeht. Durch den Zusammenhang, in den er sie eingliedert, sind sofort gewisse Minimalforderungen an Angaben von Individualeigenschaften gesetzt. Und da verschiedene Gesichtspunkte in der Zusammenstellung leitend sein können, ist auch der Grund der Forderungen ein verschiedener.

Zunächst kann die Einheit einer Geschichtsdarstellung, die über ein Objekt hinausgreift, in der Einheit einer Idee gründen, auf welche die verschiedenen Objekte bezogen werden.

Dies trifft in gewisser Hinsicht mit dem zusammen, was Rickert als die Beziehung auf einen Wert bezeichnet und so stark in den Vordergrund rückt. So mag etwa die Schilderung des Kohinoor nur einen Bestandteil in einer Beschreibung aller bekannten Edelsteine bilden. Auch eine Schilderung berühmter Afrikareisender oder Königsmörder wäre ein Beispiel dafür. So gewiß also dieser Gesichtspunkt bei derartigen Zusammenstellungen leitend sein kann, so müssen doch die Schranken seiner Geltung hervorgehoben werden. Denn erstlich ist, wie dargetan, er jedenfalls nicht allein wirksam. Nur in Verbindung mit den angedeuteten Methoden oder doch unter Anwendung von Operationen, die ihnen logisch äquivalent sind, vermag er einen historischen Begriff zu gestalten, der hin-

reichende Bestimmtheit besitzt. Erst müssen aus dem gegebenen Komplex von Elementen diejenigen wenigstens im Prinzip ausgesondert sein, welche für seine Individualisierung überhaupt in Betracht kommen, bevor diejenigen unter ihnen, deren Angabe unentbehrlich ist, bestimmt werden können. Und wie es nun in erster Linie die Methoden der Präzisierung und der Differenzen sind, welche den Inbegriff von Merkmalen abzugrenzen gestatten, der für die Unterscheidung der einzelnen Exemplare von dem ihnen übergeordneten Gattungsbegriff bedeutsam sind, kann der Historiker ihrer nicht entbehren; denn nicht die Merkmale überhaupt, sondern nur die im naturwissenschaftlichen Sinne individuellen Merkmale will er weiter in wesentliche und unwesentliche scheiden.

Sodann ist klar, daß der gewöhnliche wie der wissenschaftliche Sprachgebrauch unter der Einheit einer geschichtlichen Darstellung doch etwas anderes als die bloße Beziehung verschiedener sonst nicht zusammenhängender Objekte auf einen Begriff versteht; denn wie die Beispiele zeigen, führt diese Aufgabe nicht über eine Sammlung von Monographien hinaus. Der Historiker jedoch, der eine Geschichte der Deutschen Kaiser oder der Päpste schreibt, will mehr als eine Reihe von Biographien geben.

Und endlich kann der Begriff der 'Beziehung' eines Objektes auf eine Idee hier in einer Weise gefaßt werden, die ihn deutlich von dem Rickertschen Begriff der 'Wertbeziehung' trennt. Rickert versteht darunter die Relation eines Objektes zu dem Historiker, die durch die Möglichkeit gesetzt ist, daß es zum Gegenstand seiner Billigung oder Mißbilligung werden kann. Damit wird aber im Grunde die Auswahl der Merkmale auf ein alogisches Prinzip zurückgeführt. Psychologisch gesprochen liegt dann die Entscheidung in dem gefühlsmäßigen Verhalten des Menschen, und wie abstrakt man den Begriff des Wertes auch fassen mag: seinen Ursprung aus dieser irratio-

nalen Sphäre wird er nie verleugnen können. Dagegen tritt hier der rein logische Sinn der Beziehung deutlich hervor. Er enthält letzthin nur die Anweisung, bei der begrifflichen Darstellung einer Reihe von Objekten, die mit Hinsicht auf ein bestimmtes Merkmal oder eine bestimmte Merkmalsgruppe sich unter einen Allgemeinbegriff subsumieren lassen, für diese Merkmale die individuellen Größen oder Qualitäten anzugeben. Das heißt nicht, daß die Bildung eines neuen Allgemeinbegriffes gefordert werde; vielmehr muß diese als vollzogen vorausgesetzt werden, damit der Historiker sich seiner als Mittel der Auslese bedienen kann. So geht er von zwei gegebenen Allgemeinbegriffen aus. Der eine, der immer nach naturwissenschaftlicher Methode gebildet ist (z. B. Mensch), erlaubt ihm, aus den unabsehbaren Mannigfaltigkeiten des Wirklichen gewisse Einheiten herauszuheben; indem er aber zugleich seiner Darstellung einen anderen Allgemeinbegriff, jedoch von logisch geringerem Umfang, zugrunde legt (z. B. Königsmörder), entsteht ihm die Aufgabe, an den vorhandenen empirischen Exemplaren dieses Begriffes diejenigen Züge besonders zu charakterisieren, um welche sein Inhalt ein reicherer ist. Nun kann der Grund für die Bildung eines solchen Allgemeinbegriffes, den man zur Unterscheidung von dem naturwissenschaftlichen als historischen Prinzipalbegriff bezeichnen mag, gewiß in dem Umstande begründet sein, daß die in ihm aufgenommenen Merkmale in eine Beziehung zu einem Wert zu bringen sind. Aber dies ist keineswegs allgemein erforderlich; vielmehr genügt es, wenn nur das Prinzip seiner Bildung ein anderes ist, als das des zugleich eingeführten naturwissenschaftlichen Gattungsbegriffes. Hält man nun dafür, daß die Naturwissenschaft nicht nur von einem Prinzip beherrscht ist, daß sie nicht nur ein System von Begriffen, eine 'platonische Begriffspyramide' erstrebt, dann ist denkbar, daß auch einmal ein rein naturwissen-

schaftlicher Begriff zu einem historischen Prinzipalbegriff werden kann. Wenn ein Astronom z. B. vergleichende Studien über die Witterungsverhältnisse auf den Weltkörpern, die für derartige Beobachtungen überhaupt in Betracht kommen, unternimmt, so legt er einerseits den Begriff etwa des Planeten zugrunde; andererseits hebt er an den der Untersuchung zugänglichen Exemplaren dieses Begriffes nur hervor, was dem Begriff einer Witterung oder dem Begriff einer Atmosphäre untergeordnet werden kann. Und offenbar geschieht das nicht, um den Begriff der Atmosphäre selbst zu bereichern oder zu verallgemeinern; der Astronom will nicht einen neuen naturwissenschaftlichen Begriff aufstellen, der das Gemeinsame der atmosphärischen Beschaffenheit der Weltkörper enthält, sondern er wird bemüht sein, die individuellen Abweichungen von den auf der Erde bekannten Verhältnissen bei jedem einzelnen von ihnen zu ermitteln. Ähnliche Fälle bietet die vergleichende Sprachwissenschaft. Das Entscheidende für die Bildung des historischen Prinzipalbegriffes kann somit nicht auf der Wertigkeit seiner Merkmale beruhen; vielmehr stellt sich die Auslese nach Werten nur als ein spezieller, und zwar ziemlich untergeordneter Fall eines allgemeineren logischen Verfahrens dar. Das Wesentliche dabei ist, daß die historischen Prinzipalbegriffe einen genau angebbaren Inhalt besitzen, mit Rücksicht auf welchen sich ihnen Klassen von Objekten unterordnen lassen. Sofern Werte überhaupt zur Auswahl von Merkmalen verwertet werden, müssen sie daher die vorgängige Bildung eines allgemeinen Begriffes veranlaßt haben. Für den Historiker kann die 'Wertbeziehung' nur die Beziehung des historischen Ereignisses auf den Inhalt jenes allgemeinen Begriffes bedeuten.

Ein naturwissenschaftlicher Begriff mag bisweilen zu einem historischen Prinzipalbegriff werden; aber es wird doch immer ein vereinzelter Fall bleiben, der sich auf einige

vergleichende Wissenschaften beschränkt. Soll die Entbehrlichkeit des Rickertschen Wertprinzipes nachgewiesen werden, so müssen wenigstens einige der positiven Gesichtspunkte entwickelt werden, welche die Bildung der historischen Prinzipalbegriffe beherrschen, wenn es das Wertprinzip nicht ist. Hier ist nun von zentraler Bedeutung, daß, sofern geistiges Leben der Gegenstand der historischen Untersuchung wird, sich aus der Struktur des Materials selbst gewisse Prinzipalbegriffe gewinnen lassen. Denn innerhalb des geschichtlichen Lebens der menschlichen Kultur entstehen Gebilde, denen eine über die einzelnen Personen hinausreichende Existenz zugesprochen werden muß, als Ausdruck der Verwirklichung von Zwecken. Die Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft hat auf der Grundlage der ihnen gemeinsamen Bestandteile der Merkmale ein Ineinandergreifen der Tätigkeiten zur Folge, in welchem diese Bestandteile der Menschennatur zu ihrer Befriedigung gelangen. So entstehen die Zweckzusammenhänge, welche wir mit dem von Dilthey, der ihre Theorie entwickelt hat[1], eingeführten Namen eines Wirkungszusammenhanges bezeichnen. Der Begriff eines solchen Wirkungszusammenhanges ist nun in vorzüglicher Weise geeignet, als historischer Prinzipalbegriff zu fungieren. Legt man ihn der geschichtlichen Behandlung des geistigen Lebens zugrunde, so gestattet auch er die durchaus eindeutige Auswahl der zur Charakteristik der Einzigartigkeit einer gegebenen Objektreihe erforderlichen Merkmale. Der Historiker, der eine Geschichte der Mathematik zu schreiben unternimmt, hat in dem Begriffe der Mathematik ein Mittel, die Leistungen der zu beschreibenden Persönlichkeiten genau in wesentliche und unwesentliche zu scheiden. Und zwar überwindet dieser Begriff des Wirkungszusammenhanges zugleich die Ein-

[1] Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Abhandlg. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. Berlin 1910.

seitigkeit, welche jenem ersten Typus des historischen Prinzipalbegriffs anhaftete. Da der Zusammenhang als solcher, wie er von einer Mehrheit von Individuen hervorgebracht und durch ein mannigfaches Ineinandergreifen ihrer Tätigkeiten fortgebildet wird, ein Objektives ist, gibt er auch die Basis für die Konstruktion eines realen historischen Zusammenhanges. Die Verbindung der einzelnen Königsmörder existiert nur im Geiste des Schriftstellers, der von ihnen in einem Zusammenhange erzählt; aber das Fortwirken und die Verflechtung der Arbeiten der Mathematiker aller Zeiten zu dem Aufbau und dem Ausbau einer mathematischen Wissenschaft ist eine Tatsache.

Der Begriff eines Wirkungszusammenhanges ist ein Begriff von Zwecken, und der Historiker, der die Entstehung und Ausbildung eines Systems verfolgen will, hat die Mittel oder auch die Hindernisse festzustellen, welche für die Erreichung dieser Zwecke in Betracht kommen. Gleichwohl hat dieser Begriff nichts mit Rickerts Wertprinzip zu tun. Bezeichnet man die obersten Zwecke, denen sie ihr Dasein verdanken, als Werte, so sind diese Werte erstlich nicht formal, sondern inhaltlich genau bestimmt; ja sie lassen sich wenigstens im Prinzip auf psychologisch sehr wohl umschreibbare Triebe, Leidenschaften, Wünsche zurückführen; in der Politik z. B. wird immer ein Streben nach Macht als treibender Faktor sich ermitteln lassen. Sodann — und hierin liegt das Entscheidende — sind es nicht Werte, die der Historiker behufs der begrifflichen Darstellung des individuellen geistigen Lebens voraussetzen muß, sondern er findet diese Werte als anerkannte, und zwar von den zu beschreibenden Objekten, den Personen selbst anerkannte vor. So gliedern sich schon für diese Personen ihre Tätigkeiten hinsichtlich der von ihnen gewollten Zwecke in wesentliche und unwesentliche, und wenn der Historiker einen über die einzelnen Individuen hinausgreifenden Zusammenhang geben will, hat er nur

diese Scheidung aufzunehmen; und er darf sie weiter als allgemeines Prinzip verwenden, da die gleichen Zwecke vielen erstrebenswert erscheinen. Rickert selbst betont den Unterschied der Werte, welche für den Historiker das Bezugssystem bilden, und derjenigen, die von den geschichtlichen Menschen innerhalb der Kulturentwicklung hervorgebracht werden. Aber er benutzt diese Einsicht nur, um aus dieser materialen Eigentümlichkeit des geistig-gesellschaftlichen Lebens die praktische Einschränkung seines allgemein formalen, Geistes- und Körperwelt gleichmäßig umfassenden Begriffs von Geschichte auf die Behandlung von Kulturvorgängen zu erklären. Aber da sie allein schon hinreichend sind, um für die geschichtliche Darstellung des geistigen Lebens als Auswahlprinzip zu dienen, machen sie offenbar die absoluten Werte für den Historiker überflüssig.

Nun ist richtig, daß die Bildung derartiger Prinzipalbegriffe nur für die Erforschung der menschlichen Kulturentwicklung möglich ist; denn nur geistige Wesen sind wertende Wesen und nur ihren Handlungen eignet ein Zweckcharakter. So entsteht die Frage, ob auch ungeachtet der Besonderheiten dieses bestimmten Materials Prinzipien für die Bildung von historischen Prinzipalbegriffen sich finden lassen. Gesetzt, es handele sich um die Darstellung physischer Objekte; sind auch hier aus dem Zusammenhange, in den sie zu bringen sind, Regeln für das sichere Erkennen dessen, was wesentlich an jedem einzelnen von ihnen ist, abzuleiten? Ein realer Zusammenhang zwischen Dingen der körperlichen Welt kann aber nur als ein Kausalzusammenhang verstanden werden; und so spitzt sich das Problem dahin zu: vermögen wir in ähnlicher Weise wie im geistigen Leben Zweckreihen in der räumlichen Welt Kausalreihen zu isolieren, welche eine natürliche Gliederung von wesentlichen und unwesentlichen Momenten aufweisen?

Offenbar ist der Begriff einer solchen Kausalreihe nur, aber dann auch sehr leicht zu gewinnen, wenn wir imstande sind, einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung gleichsam unter dem Gesichtspunkte einer Zweckreihe zu betrachten, ihn als einen gerichteten aufzufassen. Das geschieht am einfachsten und ohne jede Mystik, wenn wir den Weg, den die Naturwissenschaft bei der Konstitution von Kausalverbindungen einschlägt, umkehren; gehen wir nicht von den Bedingungen vorwärts zum Effekt, sondern von diesem aus rückwärts zu den Bedingungen, so vermögen wir sofort diese von anderen in räumlicher und zeitlicher Nähe befindlichen Momenten zu sondern und unter ihnen die einzelnen nach dem Grade ihrer Wichtigkeit für den Eintritt des Effektes zu unterscheiden. Das ist nun in der Tat das Verfahren des Historikers, der erklären will. Ihm ist zunächst ein Endzustand, ein Erfolg, eine Katastrophe gegeben; indem er die Ursachen aufdecken will, blickt er weiter in die Vergangenheit, und aus der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der in dieser ihm zugänglichen Wirklichkeit wählt er diejenigen Elemente oder Bestimmungen aus, welche ihm für die Erklärung des Endzustandes notwendig und hinreichend erscheinen. Und zwar läuft er bei diesem Rückgang durchaus nicht die Gefahr, sich im Grenzenlosen zu verlieren. Wollte er allerdings die Forderung, daß für jedes historische Faktum alle Ursachen, von denen seine individuelle Gestaltung abhängt, dargestellt werden müssen, buchstäblich nehmen, so würde diese Aufgabe ihn wieder in die ganze unübersehbare Mannigfaltigkeit des Weltalls hineinführen; denn schließlich ist die Summe der Bedingungen für jedes Ereignis gleich dem unendlichen Kausalzusammenhang der Dinge. Hier hat doch aber schon die an den Methoden des naturwissenschaftlichen Denkens orientierte Logik erheblich vorgearbeitet. Indem sie die Unterschiede von permanenten und veränderlichen Bedingungen hervorhob

und unter letzteren wiederum diejenigen erkennen lehrte, welche für die Bestimmtheit des gegebenen Erfolges als entscheidend anzusehen sind, eröffnete sie wenigstens prinzipiell die Möglichkeit, jeden abgeschlossenen Effekt zu erklären, ohne bis an den Anfang der Zeiten oder das Ende der Welt die Reihen zu verfolgen. So liegt das Ziel einer wissenschaftlichen Erklärung nicht in der Ableitung eines Tatbestandes aus allen denkbaren Momenten; es genügt vielmehr vollkommen, ihn auf einen anderen zu reduzieren, d. h. ihn aus diesem unter Bezugnahme auf geltende Kausalgesetze abzuleiten. Bei der Darstellung dieser Ableitung scheiden daher diejenigen Bedingungen, welche für den zu schildernden Verlauf als konstant oder in ihrer Einwirkung als verschwindend anzusehen sind, von vornherein aus; und unter den Bestimmungen des Ursachenkomplexes sind nur diejenigen wesentlich, von denen die zu erklärenden Bestimmungen des Effektes eindeutig abhängen. Damit ist aber wiederum ein Prinzip für die Bildung historischer Prinzipalbegriffe gewonnen, und zwar eins, das in erster Linie für die begriffliche Beschreibung physischer Zusammenhänge in Betracht kommt. Was bei der Beschreibung der in diesen vorhandenen Objekte als Minimum von Individualangaben aufzunehmen ist, richtet sich nach den Besonderheiten des Endgliedes der Reihe. Was zur Erklärung dieses unentbehrlich ist, ist 'wesentlich', 'wichtig'; die Mitteilung anderer individueller Merkmale hängt von der Willkür des Forschers oder des Erzählers ab.

Man kann das Ergebnis dieser Diskussion, um es gegen die Rickertsche Auffassung abzugrenzen, auf eine allgemeine Formel bringen. Rickert bezeichnet die Methode der historischen Begriffsbildung, sofern sie von dem Prinzip der Wertbeziehung geleitet wird, als teleologisch. Das Gemeinsame an der von uns charakterisierten Verfahrungsweise des Historikers bei der Bildung der einen

Zusammenhang fundierenden Prinzipalbegriffe ist das Rückwärtsblicken von einem Endpunkte aus, sei es von einem mehr oder minder willkürlich gewählten Begriffe aus, sei es von einem aus einem spezifischen Material gewonnenen Wertbegriffe oder ganz allgemein von einem Effektbegriffe. Es erscheint daher berechtigt, das historische Denken insofern als ein retrospektives zu bezeichnen. Aber das Wesentliche dabei ist nicht der Name, sondern die Einsicht, daß bei der Konstruktion der geschichtlichen Begriffe die Werte im Sinne Rickerts irrelevant sind. Wenigstens kann ihnen solange keine sonderliche Bedeutung zugestanden werden, als nicht ihr Verhältnis zu der Funktion und den Bildungsprinzipien der Prinzipalbegriffe in dem entwickelten Sinne geklärt und der Nachweis ihrer Superiorität geliefert ist.

So bleibt denn allein noch die Frage, ob, wenn auch nicht die Auswahl der Merkmale an einem historischen Objekte, so doch die Auswahl dieser Objekte selbst auf eine Wertbeziehung derselben zu begründen ist. Allein diese Frage ist schon im Prinzip durch die bisherigen Ausführungen entschieden. Zunächst sind ersichtlich die Prinzipalbegriffe auch in einem weiteren Umfange zur Auslese der als historisch anzusprechenden Objekte geeignet. Das ist besonders deutlich der Fall, wo als solche die Begriffe von Kultursystemen fungieren. Denn die Scheidung der verschiedenen Systeme voneinander und die Zuordnung der einzelnen Individualitäten zu ihnen vollzieht sich nicht durch einen Kunstgriff des theoretischen Verstandes, sondern im Verlaufe der Kulturentwicklung selbst tritt dieser Differenzierungsprozeß ein, und das Verhältnis der Personen der Gesellschaft zu den Systemen ist ein lebendig-reales, da sie ihre Schöpfer und Träger sind. Und wie es nur eine endliche Anzahl von solchen Systemen gibt, wird, wer überhaupt die menschliche Kultur geschichtlich behandeln will, in den ihm von

der Geschichte selbst dargebotenen Begriffen der Einzelsysteme den natürlichen Leitfaden für die Auswahl seiner Objekte finden. Es steht dem Einzelnen frei, sich der Erforschung der Entwicklung der Lyrik oder der Mathematik oder des Handels zu widmen; hat er aber hier gewählt, ist er in der Aufnahme der zu beschreibenden Personen und Leistungen gebunden.

In ähnlicher, wenn auch nicht in gleich umfassender Weise grenzen Begriffe von Effekten, die als Prinzipalbegriffe fungieren, den Kreis der für den Historiker in Betracht kommenden Objekte ein. Denn wenn dieser sich um die Ermittelung der für einen gegebenen Erfolg zureichenden Bedingungen und Ursachen bemüht, so will er nicht bloß die zwischen zwei an sich teleologisch bedeutsamen Ereignissen bestehende Lücke mit kausalem Werden ausfüllen; vielmehr gewinnt das frühere Ereignis seine Bedeutsamkeit nur mit Bezug auf das spätere. Welches Interesse auch den Forscher an letzteres fesselt: mit ihm ist zugleich die Notwendigkeit eines Rückganges auf das erstere gegeben, sofern dasselbe zu den wirksamen Faktoren des zu erklärenden Tatbestandes gerechnet werden kann. Wer die Jugendgeschichte Friedrichs des Großen schildern will, kann nicht gut von der Persönlichkeit seines Vaters absehen, und zwar ausschließlich vermöge des bestimmenden Einflusses dieses Mannes auf seinen Sohn; wieweit er ein Eigeninteresse beanspruchen darf, ist dabei ganz gleichgültig.

Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß dies Prinzip der Auswahl der Objekte nach Maßgabe ihres Erklärungswertes für einen Effekt nichts mit den Versuchen gemeinsam hat, die durch eine Art von quantitativer Abschätzung der historischen Folgen eines Ereignisses eine absolute historische Qualifikation desselben glauben bestimmen zu können. Vielmehr muß ausdrücklich zugestanden werden, daß in der Wahl des zu erklärenden Effektes

ein rein subjektives Moment nicht auszuschalten ist. Um der hierin enthaltenen Willkür zu entgehen, hat Rickert die Forderung der Allgemeinheit der Werte aufgestellt, von denen die Anordnung des historischen Stoffes und seiner Merkmale abhängen soll. So wird ihm die Geschichte, wie die Wissenschaft von der Natur, zu einem geschlossenen System, welches in seiner Gliederung von einem Gesichtspunkte beherrscht wird und in welchem aus dem einmaligen Verlaufe des Weltprozesses zusammengefaßt wird, was durch eine mögliche Beziehung auf einen Wert ausgezeichnet ist. Die Objektivität dieser Geschichtsauffassung ist daher von der absoluten Geltung der Werte abhängig.

Trifft es aber zu, daß für die historische Begriffsbildung als solche die Wertbeziehung nicht als leitendes Prinzip anerkannt werden kann, schränkt sich der Einfluß subjektiver Interessen lediglich auf den ersten Ansatz der Stoffauswahl ein, dann fällt offenbar jede Nötigung fort, den Spielraum dieser Interessen irgendwie einzugrenzen. So wenig wie die Wissenschaftlichkeit und Allgemeingültigkeit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung von den Gründen abhängig ist, aus denen der eine Forscher sich akustischen, der andere sich biologischen Problemen zuwendet, so wenig ist die Methode der historischen Forschung und Darstellung von den Motiven abhängig, die diesen zur Beschreibung des eigenen Lebens, jenen aber zur Schilderung der Lustseuche im Altertum bewegen. Was als historisch anzusehen ist, unterliegt keiner allgemeinen Bestimmung; denn die unbeschränkte Freiheit der Auswahl der Objekte, welche als Individualitäten in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange mit anderen dargestellt werden sollen, gefährdet nicht das Ergebnis der Darstellung. Wie nichtig, unbedeutend und zufällig auch das Interesse an einer frei gewählten historischen Aufgabe erscheinen mag: ist die Frage einmal gestellt, so ist ihre

Beantwortung von jeder Wertbeziehung unabhängig; sie bildet nunmehr als Teil unseres historischen Wissens ein dauerndes Ergebnis, das von anderen Forschern aufgenommen und weitergeführt werden kann. Denn wenn auch die Notwendigkeit der Angabe von Merkmalen, die ein historisches Faktum in seiner Einzigartigkeit charakterisieren, nur durch den Zusammenhang der Darstellung gegeben ist, so enthält doch der Begriff dieses Faktums immer mehr als gerade diese Merkmale, die nur für den jeweiligen Zweck ausdrücklich hervorgehoben werden, aber allein nicht zur vollständigen Bestimmung ausreichen. Daher ist die Objektivität der historischen Begriffe für sich genommen von ihrer besonderen Verwertung unabhängig; und umgekehrt gilt, daß der mit Rücksicht auf einen besonderen Zweck gebildete historische Begriff auch ohne diese Bezugnahme richtig bleibt. Wer ein Interesse an der Schilderung der Kleidung hat, die Goethe trug, als er aus Italien nach Weimar kam, mag nach seinem Geschmack oder nach seiner Absicht, die er dabei verfolgt, gewisse Merkmale an diesem Objekt vornehmlich hervorheben, andere im Dunkeln lassen; aber es sind doch nicht zwei voneinander total verschiedene Begriffe, die so entstehen; der ihnen gemeinsame Inhalt vielmehr ist schon hinreichend, um die Sache, auf die sie beide sich beziehen, als eine individuelle und einmalige erkennen zu lassen.

Nicht dadurch unterscheidet sich der wissenschaftliche Geschichtsschreiber von dem gewöhnlichen wertenden Menschen, daß seine Werte, die er der Auswahl zugrunde legt, auf allgemeine Anerkennung Anspruch erheben können, sondern nur durch die Methode der wissenschaftlichen Bearbeitung der gewählten Objekte.

Und noch in einer anderen Hinsicht ist diese nicht aufzuhebende Wilkür in der Auswahl des historischen Stoffes unschädlich. Nach Rickert ist im Grunde der Zusammenhang, in den der Historiker eine Mehrheit von Objekten

bringt, ein ideeller; die realen Beziehungen, in denen sie untereinander stehen, kommen nur soweit in Betracht, als sie zur Ausfüllung der zwischen den teleologisch bedeutsamen Ereignissen liegenden Lücken dienen. Indem wir aber den Begriff der Geschichte als einer Wirklichkeitswissenschaft strenger fassen, stellen wir die Forderung einer Kongruenz der begrifflichen mit den reellen Zusammenhängen. Es ist gezeigt, inwiefern die Begriffe des Systems oder des Wirkungszusammenhanges die Lösung dieser Aufgabe ermöglichen. So schließt sich auch für uns der Inbegriff der historischen Sonderdarstellungen zu einem großen Ganzen; aber da dieses nicht auf die durch die Beziehung auf ein Wertsystem erlesene Auswahl von historischen Individualitäten sich beschränkt, vielmehr die ganze unermeßliche Wirklichkeit umfaßt, ist es ebenso reich und unerschöpflich wie diese selbst. Welchen Teil immer der Historiker aus ihr herausgreift und als einen isolierten Tatbestand beschreibt, so fügt sich seine Darstellung doch in den einen universalen Zusammenhang. Die Vergangenheit ist dunkel, aber die Forschung arbeitet unablässig daran, dies Dunkel zu lichten; welche Strecken zuerst und welche überhaupt beleuchtet werden, ist bei diesem Aufklärungsprozeß im Prinzip gleichgültig. Dem Historiker genügt das Bewußtsein, daß seine Arbeit nicht verloren ist; und wie klein und gering das jeweilig Erkannte auch ist: er weiß, daß es doch ein Glied in dem Konnex des Wirklichen für alle Zeiten heraushebt und so auch berufen ist, der Erkenntnis der Totalität der geschichtlichen Erfahrung zu dienen.

Ist die begriffliche Darstellung von Individualitäten das Ziel der Geschichte, so eröffnet sich ihr zugleich die Aussicht auf eine unermeßliche Fülle von Aufgaben. Während in der Naturwissenschaft durch die Behandlung eines Falles gleich eine ganze Klasse von analogen erledigt ist, erfordert das Singulare der einzelnen Erscheinungen im-

mer eine selbständige Untersuchung. Jeder Versuch, den Kreis der hier möglichen Aufgaben allgemeingültig abzustecken, muß im Interesse der Freiheit des Historikers zurückgewiesen werden. Wenigstens ergibt sich aus dem logischen Begriffe der wissenschaftlichen Geschichte nichts, das zur Einschränkung der Extension der gegebenen Mannigfaltigkeit nötigt oder auch nur berechtigt. Gewiß ist diese Unendlichkeit niemals überwindbar. Gleichwohl ist die Historie nicht richtungslos. Denn das Entscheidende ist, daß die Geschichte nicht aus einer unendlichen Summe simultan gegebener Objekte zu wählen, sondern in erster Linie ihre sukzessive Ordnung zu verfolgen hat. So hat die Geschichte, indem sie rückblickend die Vergangenheit aufhellen will, in der Gegenwart einen festen und praktisch schon sehr begrenzten Ansatz. Von ihr aus konstruiert sie rückwärts die Linien. Von den Interessen aus, die in ihr lebendig sind, empfängt der einzelne Geschichtsschreiber den Impuls zu seinen Arbeiten. Und wenn auch der Umstand, daß die Geschichte und mit ihr die Gegenwart beständig fortrückt, zunächst eine nochmalige Erweiterung des historischen Stoffgebietes gleichsam in der Längendimension zu bedingen scheint, so liegt doch andererseits in dem Aufsteigen neuer Interessen ein äußerst befruchtender Antrieb für die Geschichtsschreibung. So wächst diese mit der Geschichte selbst, und kein Machtspruch wird das natürliche Abhängigkeitsverhältnis des Historikers von den Forderungen und den Werten seiner Zeit aufzuheben imstande sein.

Aber diese Abhängigkeit, welche durchaus nicht, wie man gelegentlich wohl behauptet hat, praktisch zum Subjektivismus führen würde, ist nicht eine Abhängigkeit von absoluten Werten als den logischen Voraussetzungen für die historische Begriffsbildung. Vielmehr werden die Werte, welche in die geschichtliche Darstellung eingehen, nicht vom Historiker vorausgesetzt, sondern vorgefunden.

Den Mittelpunkt aller Geschichtswissenschaften bildet der Mensch, der handelt, der sich Ziele setzt, der in gemeinsamer Arbeit diese Ziele verwirklicht, der allen seinen Lebensäußerungen und den dauernden Produkten seines Daseins diesen Charakter von Beziehung auf Werte verleiht. Nicht das erkennende Subjekt hat zum Behuf seiner Erkenntnis die von ihm zu erkennenden Objekte auf Werte zu beziehen, wenn es natürlich auch für Werte empfänglich sein muß, sondern die Objekte, die den Gegenstand seiner Forschung bilden, sind der Mensch, der Werte setzt, und sein Werk, in welchem er diese Werte in geschichtlicher Arbeit zu verwirklichen strebt. Die selbständige Würde der Werte und ihre zeitüberlegene Gültigkeit soll und darf nicht angetastet werden und ganz gewiß liegt aller Sinn der Geschichte in der Arbeit an ihrer Verwirklichung; aber für die Geschichtserkenntnis und die Wissenschaft kommen Werte nur insofern in Betracht, als sie verwirklicht sind oder zum mindesten in der von uns nicht zu schaffenden, sondern vorgefundenen Wirklichkeit erstrebt werden. So wenig wie die kausale Gesetzmäßigkeit in der Natur erstehen uns die Werte in der Geschichte erst in der „begrifflichen" Bearbeitung der empirischen Wirklichkeit.

II. Teil:
Phänomenologie des Realitätsbewußtseins.

Wirklichkeit ist nicht Denkbestimmung oder anerkanntes Gelten: das ist das Ergebnis des ersten Teiles dieser Untersuchung. Gewiß ist die Konstruktion idealer Gegenstände durch reines Denken (wenn schon nicht allein aus reinem Denken) möglich; die Existenzbehauptungen der reinen Mathematik gehen sämtlich auf ein solches ideales Sein. Gewiß ist die Geltung von Werten von ihrer „Verwirklichung" unabhängig; die Forderungen der reinen Ethik beweisen es. Aber alle Denkbestimmung und alle Anerkennung von Werten ist immer nur in bezug auf Etwas möglich, was nicht Denkbestimmung und nicht anerkanntes Gelten ist, vielmehr unserem Denken und Handeln erst Gehalt verleiht. Was ist dieses Etwas, das als das „Gegebene", als Tatsache des Bewußtseins, als Erfahrung, als empirische Welt das Ursprünglichere bildet, dem unser Denken und Werten eingeordnet ist, auf das es in Wissenschaft und Kultur dauernd bezogen bleibt?

Geht man von dem schwankenden Sinne der Worte Wirklichkeit und Realität, die zumeist in der philosophischen Literatur *promiscue* gebraucht werden[1], aus, dann läßt sich als ein durchgreifendes Merkmal derselben hervorheben, daß sie jedenfalls ein Unabhängiges, ein irgendwie für sich Seiendes bezeichnen. Real ist, was *in re*, nicht bloß *in intellectu* besteht, wirklich, was nicht nur eingebildet, bloß vorgestellt oder sonstwie ver-

[1] Über die verschiedenen Wortbedeutungen A. Dyroff, Der Existentialbegriff, Freiburg i. B. 1902.

meint ist. Dieses Merkmal ist so wichtig, daß mit seiner Verneinung sogleich der Begriff des Wirklichen zerstört wird. So läßt sich dieser Begriff allerdings nur durch eine Relation bestimmen. Aber das Entscheidende ist, daß nun der Weg frei ist, diese Relation nicht nur als Relation von Begriffen, die allein Bestand im Urteil hat, zu fassen. Nur wenn es möglich ist, im Erleben selbst eine Relation ausfindig zu machen, welche dem Wirklichkeitsbegriff Sinn verleiht, dringen wir zu einem Realismus vor, da wir anderenfalls über die Bestimmung des Wirklichkeitsbegriffes durch die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Urteile, in denen Wirklichkeit behauptet wird, das heißt über den Standpunkt des transzendentalen Idealismus nicht hinausgelangen könnten.

Geht man so auf das Erlebnis zurück, so ist dabei sofortiger Erörterung bedürftig, in bezug worauf die Unabhängigkeit des Wirklichen zu verstehen sei. Schon hier ist ein Quell zahlreicher Unklarheiten. Denn was dasjenige ist, in bezug worauf das Wirkliche als unabhängig zu charakterisieren sei, kann von vornherein sehr verschieden aufgefaßt werden, obschon sehr zum Schaden der Sache nicht immer die notwendigen Sonderungen vorgenommen sind. Sage ich etwa, daß das Wirkliche seinem Begriff nach dasjenige sei, was unabhängig von unserem Geiste ist, so vermischen sich in der vagen Angabe „unserem Geist" zwei mindestens begrifflich scharf zu trennende Dinge. Die Unabhängigkeit kann bedeuten: Unabhängigkeit vom Bewußtsein und auch Unabhängigkeit von mir als empirischem Einzelsubjekt. Wie die Begriffe von Bewußtsein und Ich zusammenhängen, gilt es aufzuklären. Zumeist werden, wenn das Wirkliche als Unabhängiges bestimmt wird, sie beide zu gleicher Zeit gemeint sein. Aber es ist ersichtlich, daß hier zu trennen ist und die Korrelationen von Bewußtsein und seinem Inhalt, von Ich und Außenwelt für sich zu analysieren sind.

I. Kapitel:

Der Standpunkt des Bewußtseins.

1. Vom Bewußtsein überhaupt.[1]

Bezeichnen wir das Wissen, in welchem wir des Gegebenen gewiß werden, als Bewußtsein, dann läßt sich mindestens *in abstracto* dieses Bewußtsein von dem Gegebenen unterscheiden. Daß das Gegebene als Bewußtseinsinhalt anzusprechen ist, daß in dem Tatbestande, der als die Voraussetzung alles Denkens zu erachten ist, somit zwei Komponenten sich sondern lassen, die in einer engen Wechselbeziehung zueinander stehen, ist seit dem Beginn der neueren Philosophie Gemeingut aller Theorien. Wie man begrifflich auch diese beiden Komponenten bestimmen mag, ob man von der Korrelation zwischen Objekt und Subjekt oder vom Vorgestellten und dem Vorstellen (was beides im Terminus Vorstellung leicht verfließt), vom Bewußtseinsinhalt und vom Bewußtsein, vom Vorgefundenen und vorfindenden Ich spricht: in all diesen Formeln drückt sich die Anerkennung aus, daß in der Erfahrung die Tatsache des Erfahrens von dem Erfahrenen zu sondern ist, daß in ihr ein Doppeltes sich scheiden läßt. Aber für eine wissenschaftliche Grundlegung kommt nun alles auf die exakte Bestimmung dieser Komponenten an.

Hier erst beginnt der Streit der Theorien; denn nur in ihr kann das allgemeine Prinzip zu brauchbaren Konsequenzen weitergeführt werden. Die allgemeinen Formulierungen desselben, welche geschichtlich vorliegen, seitdem Reinhold es zuerst an die Spitze des philosophischen Systems gestellt hat, sind sämtlich nicht einwandfrei. Ob man von dem Satz des Bewußtseins — wie ihn

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung: Über den Begriff und den Satz des Bewußtseins. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. u. Soziol. XXXI 145ff., aus der einiges in den Text aufgenommen wurde.

Dilthey zu nennen vorgeschlagen hat —, oder dem Satz der Immanenz — wie ihn die immanente Philosophie und Rickert befürwortet haben —, oder der empiriokritischen Prinzipal-Koordination, welchen Avenarius an seine Stelle setzen wollte, redet, entscheidet doch sehr wesentlich auch über den Gehalt.

a. Der Begriff des Bewusstseins.

Wenn man nun den Sinn dieses Satzes klären will, sieht man sich den Schwierigkeiten gegenüber, die einer scharfen Definition des vieldeutigen Begriffes des Bewußtseins entspringen. Denn dieser Ausdruck erfreut sich weit über die besonderen erkenntnistheoretischen Erörterungen hinaus einer ganz außerordentlichen Verbreitung. So erfährt er vor allem auch in der psychologischen Literatur vielseitige Verwendung. Daß die psychischen Vorgänge wie Denken, Fühlen, Wollen nichts seien als Zustände oder Aktionen oder Reaktionen des Bewußtseins, gilt oft als Selbstverständlichkeit. Man hat diese Wissenschaft geradezu als die Lehre von den Bewußtseinserscheinungen oder -zuständen bezeichnet, wobei freilich einige Schwierigkeiten in bezug auf die Annahme eines Unbewußten im Seelenleben entstehen. Und von der Psychologie aus hat das Wort Bewußtsein seinen Weg in den allgemeinen Sprachgebrauch gefunden. In dem Maße, als unsere Historiker, Juristen und Mediziner und Schriftsteller sich bemühen, eine gewisse Fühlung mit der exakten Wissenschaft von den Gesetzen des seelischen Lebens zu erhalten, eignen sie sich auch äußerlich die dort geläufige Ausdrucksweise an. Es ist kaum möglich, ein neueres Werk der allgemeinen Literatur aufzuschlagen, ohne daß die Bewußtseinstatsachen auftreten, daß ein Selbstbewußtsein, ein Klassenbewußtsein oder sonst irgendein Bewußtsein erwacht oder schwindet, daß etwas dem einzelnen oder der Gesamtheit oder der Zeit zum Bewußtsein

kommt. Ist es verwunderlich, daß das Wort Bewußtsein, das Schicksal aller Schlagwörter teilend, allmählich eine Vieldeutigkeit gewonnen hat, die seinen Gebrauch in einer kritischen Untersuchung ohne vorgängige Analyse nahezu unmöglich macht? Welch eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen mischt sich, wenn man etwa dem Bewußtsein Tätigkeiten, Funktionen, Zustände, Stellungnahmen zuschreibt, von ihm eine Endlichkeit oder Unendlichkeit, Dauer und Permanenz prädiziert, ihm Organe anweist, Inhalte, Abläufe, Vorgänge in ihm setzt, es heller oder dunkler werden, Trübungen, Störungen und Unterbrechungen erleiden läßt, vom immanenten Bewußtsein und vom Gegenstandsbewußtsein, vom tierischen, individuellen, empirischen, vom transzendentalen Bewußtsein spricht! Verwunderlich ist nur, daß bei dieser Vielsinnigkeit und Vagheit des beliebten Wortes es doch das selbstverständlichste, deutlichste, gewisseste auf der Welt zu sein scheint, das einer besonderen Explikation weder bedürftig noch fähig ist. Denn nicht nur, daß in streng systematisch vorgehenden Untersuchungen erkenntnistheoretischer Natur das Bewußtsein oder die Bewußtseinsvorgänge ohne jede Erläuterung als ein offenbar in sich völlig Klares und Bestimmtes hingenommen werden, es wird auch ausdrücklich eine Rechtfertigung seines begrifflichen Inhaltes abgelehnt. „Da das Bewußtsein selbst die Bedingung aller Erfahrung ist", so argumentiert etwa Wundt[1], „so kann aus dieser nicht unmittelbar das Wesen des Bewußtseins erkannt werden. Alle Versuche, dasselbe irgendwie zu definieren, führen daher entweder zu tautologischen Umschreibungen oder zu Bestimmungen der im Bewußtsein wahrgenommenen Tätigkeiten, die eben deshalb nicht das Bewußtsein sind, sondern dasselbe voraussetzen." Damit ist denn jeder Verwendung des

[1] Physiol. Psychologie III[5], 320.

Wortes Bewußtsein Tor und Tür geöffnet und nichts steht mehr im Wege, daß das Bewußtsein allmählich zu einer Art von mythischer Größe werde, wie es das Unbewußte dank dem mit ihm getriebenen Mißbrauch schon lange ist. Das einzige, aber radikale Mittel, der so entstehenden und tatsächlich allenthalben nachweisbaren Verwirrung Einhalt zu tun, liegt in dem Bemühen, diesen vieldeutigen Ausdruck gänzlich zu vermeiden.

Glücklicherweise läßt nun aber die Erklärung Wundts noch eine Frage offen, und von ihr aus ist es nötig und erforderlich, den Ausdruck Bewußtsein in dem Umfang seiner Verwendung schärfer zu bestimmen und damit dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch wieder zu gewinnen. Allerdings nicht in dem Sinne, den Wundt zu seiner Kennzeichnung gelten läßt, daß „wir uns über die Bedingungen Rechenschaft geben, unter denen Bewußtsein vorkommt". Ist das Bewußtsein wirklich die Bedingung aller Erfahrung, dann ist es schlechterdings unmöglich, solche Bedingungen ausfindig zu machen, denn sie könnten als in der Erfahrung gegeben immer nur die begleitenden Umstände bedeuten, unter denen ein Erfahrungsgegenstand uns entgegentritt. Für das, was die Bedingung aller Erfahrung ist, gibt es keine Bedingungen in der Erfahrung, weder in der äußeren, noch in der inneren. Wohl aber kann über die Art und Weise, wie hier von dem Bewußtsein ausgesagt ist, daß es die Bedingung aller Erfahrung bilde, Rechenschaft verlangt werden. Da das Bewußtsein keine mit Händen zu greifende Tatsache ist, vielmehr erst in einem späten Stadium der Reflexion der erkenntniskritischen Betrachtung sich dargeboten hat, unterliegt die Legitimität dieser Begriffsbildung der Nachprüfung. Wenn vielleicht eine Angabe der unterscheidenden Merkmale nicht angängig ist, so müssen doch die Momente dieses Begriffes in ihrem Verhältnis zueinander, wie auch er selbst in seinem Verhältnis zu anderen, sich

umschreiben lassen. Denn nur so kann der Sinn zur Klarheit gebracht werden, in welchem innerhalb einer erkenntnistheoretischen Erörterung vom Bewußtsein die Rede sein darf.

Durchmustert man die bisher entwickelten Theorien des Bewußtseins, so treten, seitdem dieser Begriff in der griechischen Philosophie konzipiert wurde, verschiedene charakteristische, voneinander abweichende Auffassungsweisen hervor. Die einfachste Orientierung über sie gewinnt man, wenn man von dem Begriff des unmittelbar Gegebenen ausgeht. Was dieses unmittelbar Gegebene an sich bedeute, ob es und wie es durch das Denken zu erfassen sei, kann vorläufig ganz dahingestellt bleiben; daß irgend etwas in irgendeinem Sinne sei, als Tatsache auftrete, präsent sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn wäre der Zweifel an allem Gegebenen berechtigt, so wäre eben dieser Zweifel die Tatsache, welche nicht zu bezweifeln ist. In der neueren Literatur wird für diesen Sachverhalt gern der Ausdruck: „unmittelbare Erlebniswirklichkeit" gebraucht.

Die Theorien des Bewußtseins unterscheiden sich in erster Linie dadurch, daß die eine Gruppe unter Bewußtsein eine spezifische Funktion versteht, welche zu dem Gegebenen hinzutritt, es formt oder als die Bedingung seines Auftretens sich erst betätigen muß oder dasselbe hervorbringt, während die zweite, übrigens sehr viel kleinere Gruppe von Theorien das Bewußtsein gleich der Summe der Erlebnisse setzt, es mit dem Gegebenen identifiziert. Die Bewußtseinstheorien, welche der ersten Gruppe zugehören, gehen fast durchweg von der Beziehung zum Denken aus, welche ja schon in der Etymologie des Wortes „Bewußtsein", das immer auf ein Wissen verweist, nahegelegt ist und in dem Ausdruck *cogitatio* des Descartes anklingt, indem ein besonderes Merkmal des Denkens auf das Gegebene übertragen wird. In diesem

Sinne hat man etwa die transzendentale Apperzeption Kants als das entscheidende Merkmal des Bewußtseins hervorgehoben. Auf der empirischen Grundlage erscheint diese dem Bewußtsein als solche wesentliche Einheit als Verschmelzung. Anderseits wird die Beziehung auf das Ich als der entscheidende Wesenszug des Bewußtseins betont. Und endlich kann man auch einen Begriff von Bewußtsein durch eine fortschreitende Sublimierung des Begriffs des Subjekts gewinnen, indem von diesem allmählich alles das, was mögliches Objekt werden kann, abgezogen wird; das Bewußtsein wird dann gleichbedeutend mit dem erkenntnistheoretischen Subjekte, das nie Objekt wird.

Gegenüber all diesen Versuchen, in dem Bewußtsein eine Funktion zu erkennen, halten insbesondere die positivistisch orientierten Forscher daran fest, daß Bewußtsein im letzten Grunde nichts anderes als ein Kollektivname für die Gesamtheit unserer Erlebnisse sei. Sie können sich auf Herbart berufen, der Bewußtsein als „die Gesamtheit alles gleichzeitigen Vorstellens" bestimmt hatte, wobei freilich Herbarts Vorstellung, sei es in engerer Fassung durch Empfindungen oder Elemente, oder in weiterer Fassung durch das Gegebene oder geistige Wirkliche zu ersetzen ist. Für diese Denker verliert demnach der Begriff des Bewußtseins schließlich alle besonderen Merkmale, da er sich vollständig mit dem des Gegebenen deckt. Daher kann auch am Ende die ganze Welt als Komplex von Elementen ihm gleichgesetzt, es schließlich überhaupt ausgemerzt werden.

Erwägt man diese mannigfachen Bewußtseinstheorien kritisch, so zeigt sich indes, daß keine von ihnen haltbar ist. Weder erscheint die Übertragung eines Merkmals, das aus dem Denken abgezogen ist, auf die Gesamtheit des Gegebenen oder der Erlebnisse durchführbar, noch ist die Zerstörung jeder Art von Beziehung des Gegebenen

zum Denken, die Reduktion des Bewußtseins auf das Gegebene schlechthin berechtigt.

Was zuerst die funktionellen Bewußtseinstheorien anbetrifft, so ist eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, wie sie mit allen ihren Formen in dem unmittelbar Gegebenen angenommen werden muß, weder in dem tatsächlichen Bestand der Selbstbeobachtung vorhanden, noch auch begrifflich denkbar. Die Übertragung dieser Scheidung nach Analogie des Denkens auf das Gegebene ist eine theoretische Deutung. Gewiß lassen sich etwa in einem Empfindungsvorgange *in abstracto* und sprachlich zwei Momente sondern: das Dasein eines Inhalts und sein Verhältnis zu einem Subjekte, das diesen Inhalt hat; aber diese Trennung, was sie auch besagen möge, ist jedenfalls das Ergebnis eines besonderen Erkenntnisvorganges, einer nachträglichen Reflexion; es bildet keinen Teil jenes primären Vorganges. In denkbar größter Vereinfachung, bei dem Auftreten eines Tones oder einer das ganze Sehfeld erfüllenden Farbe oder einer Temperaturempfindung läßt sich, wenn nur jede Gegenstandsdeutung und -beziehung des Empfundenen ausgeschaltet wird, nichts ermitteln, was als eine besondere Bewußtseinsfunktion angesprochen werden kann. Das Hören des Tones höre ich nicht, sondern nur den Ton. Der Ausdruck Empfindung, wie er etymologisch mit einer Annahme von „etwas in sich finden" zusammenhängt, ist daher zum mindesten mißverständlich; sofern er eine spezifische Tätigkeit, ein besonderes bewußtes Verhalten des Subjektes zu dem empfundenen Inhalt einschließt, ist er falsch. Denn den Sinnesinhalten ist nicht wesentlich, daß sie als Bewußtseinsinhalte oder gar seelische Produkte aufgefaßt werden, die eine nachträgliche Objektivation erfahren. Es ist ein zweiter von der Sinnesempfindung wohl zu trennender Vorgang, durch welche die Relation der Daten zu einem sie perzipierenden Subjekte

erkannt wird. In der Wahrnehmung einfachster Inhalte ist nichts von dieser Beziehung als gegenständliches Moment gegeben. Erst wenn Vorgänge des Vergleichens und Unterscheidens hinzukommen, also bei der Wahrnehmung komplexer Inhalte treten besondere intellektuelle Prozesse hervor, die eine Anteilnahme, eine Stellungnahme des Subjektes ankündigen. Dann tritt auch die Scheidung des Subjektes vom Objekte in ihre vollen Rechte. Aber von allen diesen auf einen besonderen Gegenstand gerichteten Aktionen des Subjektes kann abgesehen werden, denn sie setzen schon eine Mehrheit von Sinnesdaten voraus. Reflektiert man auf die isolierten Daten, dann ist deren Dasein für uns wenigstens psychologisch in keiner Weise vermittelt; es läßt eine weitere Analyse nicht zu. Jeder Versuch, gedanklich dieses Faktum nach Analogie des vollkommenen Denkens sich vorzustellen, ist vergeblich, denn nicht nur erklärt er nichts, sondern er verwickelt zugleich in unentwirrbare Schwierigkeiten. Das unmittelbare Wissen von der Präsenz eines Tones ist nicht ein anderes als das Wissen von irgendeinem Inhalt, etwa von dem Wissen dieses Tones oder vom Wissen überhaupt. Aber dieses Wissen des Wissens, wenn in ihm noch ein Subjekt vom Objekt unterschieden wird, ist in seiner Absurdität so oft dargestellt, daß eine nochmalige Widerlegung sich erübrigt: denn es stürzt in einen Abgrund endloser Wiederholungen. Wer ein Bewußtsein von einem Bewußtsein annimmt, muß folgerichtig auch von diesem ein Bewußtsein annehmen und so fort ins unendliche: diese Reihe kommt nie zum Abschluß, wenn nur das erste Gliedpaar gesetzt ist. Löst man überhaupt einmal das Bewußtsein von dem Inhalt, dessen man sich bewußt wird, als welche beide in einer unzerlegbaren Einheit gegeben sind, dann ist eine Verbindung in alle Zukunft nicht mehr möglich, weder durch die Einschaltung zahlloser intermediärer Akte, noch durch jene Art von Ge-

waltstreich, mit welchem an einem bestimmten Punkte der Reihe, vielleicht am Anfang oder bei einem späteren Gliede Subjekt und Objekt identisch gesetzt werden. Die Identität von Subjekt und Objekt ist so wenig denkbar, wie die beständige Flucht beider voneinander. Die Schwierigkeiten schwinden nur, wenn man auf eine Deutung des unmittelbaren Wissens durch die Verhältnisse, wie sie beim entwickelten Denken auftreten, Verzicht leistet.

Läßt sich aus allen diesen Gründen das Bewußtsein nicht als eine spezifische Funktion auszeichnen, so geht es anderseits doch auch nicht an, den Bewußtseinsbegriff ganz und gar des eigenen Charakters zu entkleiden, und einfach als Erlebnis oder das Erlebte oder das Gegebene aufzufassen. Nicht als ob das Gegebene als solches nicht hinreichend scharf bestimmt werden könnte oder, falls man es enger als geistige Wirklichkeit oder als psychische Vorgänge auffaßt, diese nicht klar gegenüber allen Begriffen einer materiellen Welt und Vorgängen im Raume abzugrenzen wären. Entscheidend ist vielmehr, daß bei der Reduktion des Bewußtseinsbegriffes auf den der geistigen Wirklichkeit oder des unmittelbar Gegebenen, eben dasjenige verloren geht, was als der gemeinsame Ausgangspunkt aller funktionellen Bewußtseinstheorien anzusprechen ist, nämlich die doch unmittelbare Beziehung des unmittelbar Gegebenen zu dem Denken. Wenn es falsch ist, daß ein aktuelles Wissen jedes Erlebnis begleitet, so kann doch anderseits nicht bestritten werden, daß jedes Erlebnis zum Inhalt eines Wissens gemacht werden, daß in jedem Augenblick die fälschlich vorausgesetzte Zerlegung in Objekt und Subjekt tatsächlich eintreten kann. Diese eigentümliche Grundtatsache unseres Lebens, in jedem nächsten Augenblick den Zustand des vorhergehenden als Inhalt dieses Wissens aufzufassen, an welchem sich nun die

Subjekt-Objekt-Beziehung wie ein synthetischer Charakter aufweisen läßt, diese Grundtatsache wird bei der vollständigen Auflösung des Bewußtseinsbegriffes in den des Gegebenen schlechthin vernachlässigt.

Eine vorsichtige Erfahrungs-Philosophie, welche den Inhalt der Erfahrung unverstümmelt aufnehmen will, indem sie weder den Tatbestand durch nachträgliche Reflektion trübt, noch ihm analytisch feststellbare Züge abstreitet, wird in dieser Beziehung des Gegebenen zu einem möglichen Denken den Ansatz für eine fruchtbare und befriedigende Bestimmung des Begriffs des Bewußtseins finden. Allem unmittelbar Gegebenen, wie immer wir dies näher bezeichnen, ist eigen, daß es zu gewissen in Vorgängen des Urteils sich vollziehenden Erkenntnisprozessen jederzeit in eine besondere Relation gesetzt werden kann. Jedes Erlebnis ist von einer Art von Wissen begleitet, das, wenn auch nicht im Akte des Erlebens selbst, so doch in der darauf gerichteten Reflexion in einem eigenen Urteile ausgesprochen werden kann. In jedem Gefühl, jeder Empfindung, jeder Aktion ist ein Etwas enthalten, das äquivalent einem Existentialurteil ist, das dieses Gefühl, diese Empfindung, diese Aktion zum Gegenstand hat. Ja selbst in den Zuständen des vollendeten Wissens tritt dieses Phänomen hervor, so daß auch dieses Wissens, dieses Urteil selbst als Materie eines möglichen anderen Wissens oder eines Existentialurteils zu bezeichnen ist. Wenn im Altertum in den Auseinandersetzungen mit der skeptischen Schule die Möglichkeit der Behauptung, alles für falsch zu erklären, geleugnet wurde, weil diese Behauptung sich selber aufhebe, so liegt die Ursache des sich so erhebenden Streites in der Verkennung des Verhältnisses, das zwischen jenem unmittelbaren, jedem Erlebnis einwohnenden Wissen und dem vermittelten, im Erlebnis, im Urteil über einen Sachverhalt, der von dem Urteil selbst geschieden werden kann, ausgesprochenem

Wissen besteht. Indem Descartes in der methodischen Entwicklung aller Konsequenzen, welche in einer universalen Skepsis gelegen sind, die Tatsache als den unerschütterlichen Grund alles Wissens aufdeckte, daß in jedem Zweifel doch die Gewißheit des Zweifelns nicht zu bezweifeln sei, schlichtete er jenen unfruchtbaren Streit, ward er der Begründer einer neuen Erkenntnislehre, die in dieser letzten unaufhebbaren Gewißheit ihren festen Ausgangspunkt findet. In dieser Einsicht ist das Prinzip des Bewußtseins ausgesprochen, welche das letzte Ergebnis aller Selbstbesinnung ist und daher als der erste Satz aller theoretischen Philosophie gelten kann. Unter dem Bewußtsein können wir demnach das der begrifflichen Erkenntnis vorangehende, in allen Erlebnissen aufzuweisende Wissen verstehen, das gleichwohl jederzeit in der Reflektion in eine begriffliche Erkenntnis übergeführt werden kann.

Führt man diesen Begriff des Bewußtseins zur Klärung des Verhältnisses von Bewußtsein und seinem Inhalt ein, dann ist daran festzuhalten, daß durch seine Setzung dem Gegebenen nichts von seiner Tatsächlichkeit genommen wird. Daß etwa von den Empfindungsqualitäten irgendwie ein Sein zu prädizieren ist — mögen sie nun im Subjektiven oder Objektiven den Ort ihres Daseins haben — unterliegt füglich keinem Zweifel. Das Blau, das ich sehe, die Quinte, die ich höre, sind präsente Tatsachen meines Bewußtseins, und ob ich sie nun als phänomenalen Abglanz von ihnen gänzlich disparaten Vorgängen oder als bloße in meiner Seele schwebende Bilder betrachte: sie sind, sie erfüllen die Zeit, sie haben eine reelle Existenz in der Region der Erfahrung, wenigstens solange sie erfahren werden. Die Disjunktion einiger moderner Erkenntnistheoretiker, daß die empfundenen Qualitäten entweder objektiv und metaphysisch so real seien, wie sie mir erscheinen, oder aber überhaupt nichts sind, eine unvollziehbare Forderung

gleich dem Begriff des Nichts oder $\sqrt{-1}$, ist falsch; sie entspringt einer unzulässigen Übertragung der innerhalb gewisser Grenzen zu Recht bestehenden Scheidung von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung auf einfachste Data. Diese Hypothese von der absoluten Nichtexistenz der Empfindungen entbehrt des Sinnes, denn sie widerstreitet der inneren Beobachtung. Die Eleaten allerdings hoben auch mit aller Veränderung den „Wechsel der leuchtenden Farbe" auf und darum wurden ihnen die Qualitäten selbst, so darf man vielleicht aus diesen Worten schließen, zu einem Nichts, zu einem leeren Schall in der Sprache der Sterblichen. Aber dadurch wird ihre Existenz als Schein nicht beseitigt. Denn selbst wenn man sie in dem Verstande neuerer Theorien als einen Ausdruck des Bewußtseins, als eine Vergegenwärtigung eines Transzendenten faßt, so haben sie doch eben als dieser Ausdruck eine besondere Art des Daseins, da sie in ihm einen Gegenstand des Bewußtseins und der Reflexion bilden. Was sie auch immer meinen und bedeuten mögen, sie sind doch nicht gleich dem Begriff des Nichts bloß imaginär und repräsentativ durch etwas vertreten, was sie selbst nicht sind; sie sind präsent als Tatsache des Bewußtseins und können darum nicht diesem entrückt und etwa als „unmittelbarer Gegenstand einer auf Nichtexistierendes sich richtenden Erkenntnis" bezeichnet werden.

Aber dieses Bewußtsein umfaßt alle Inhalte gleichmäßig, das Denken wie das Fühlen und das Empfinden. Der Vorgang, in welchem das Bewußtsein sich selbst als ein denkendes erfaßt, ist nicht verschieden von dem, in welchem es sich als ein empfindendes erfaßt; das Denken und die Empfindung sind demnach in bezug auf das Bewußtsein Inhalte derselben Ordnung. Und von diesen Inhalten gilt, daß die einen immer die Beziehung auf ein Gegenständliches, von ihnen selbst Unterscheidbares, im

Erlebnis nicht Präsentes einschließen, ja in diesem Verhalten ihre wesenhafte Eigenart bekunden, die anderen aber von einer derartigen Relation frei sind. Bezeichnet man das Haben einer Sinnesempfindung als Empfinden, wie das gelegentlich geschehen ist, dann ist auch das Wissen, daß ich weiß, daß ich denke, urteile, hoffe, eine Empfindung; aber dann verliert der Begriff der Empfindung seinen besonderen Sinn, er geht ganz in den des Bewußtseins über.

Das ist das Geheimnis des Bewußtseins, daß es die Bedingung aller Erlebnisse ist, aber selbst nicht erlebt wird; es ist die Grundlage für alles in einem besonderen Erkenntnisakt ausgedrückte Wissen, ist aber nicht selbst ein Wissen, das sich auf einen Erkenntnisakt gründet.

b. Bewusstsein und Zeit.

Der Begriff des Bewußtseins bedarf noch einer weiteren und wichtigen Klärung. Denn in allen bisherigen Bestimmungen ist ein Moment unvermeidlich gewesen, das für sich noch nicht beglaubigt und in seiner Tragweite festgestellt ist. Bewußtsein von etwas haben heißt, etwas als gegenwärtig, als präsent wissen. Im Bewußtsein gegeben sein heißt, im bestimmten Augenblick etwas erleben. Die Begriffe von Bewußtsein, Präsenz, Gegebenem sind unauflöslich miteinander verbunden. Wie verhalten sie sich zueinander?

In dem populären Zeitbegriff sind mehrere sorgfältig zu unterscheidende Elemente verschmolzen, deren Vermischung von altersher das Zeitproblem erschwert und bis auf den heutigen Tag die psychologische und philosophische Forschung behindert hat. Auch bei Kant ist eine reinliche Sonderung noch nicht erfolgt. Es lassen sich nun trennen: das sinnliche Zeitbewußtsein, der abstrakte Zeitbegriff und endlich der mathematische Zeitbegriff. Welche Beziehungen zwischen ihnen obwalten, ob man sie etwa

als die subjektive, die objektive und die absolute Zeit zu charakterisieren habe, mag zunächst gleichgültig sein; jedenfalls ist sicher, daß die Zeitvorstellung, welche ohne besondere Reflexion in der sinnlichen und in der Selbstwahrnehmung uns unmittelbar entsteht, von dem erweiterten Zeitbegriff, den wir schon in der Praxis des gewöhnlichen Lebens früh unserer Erfahrung zugrunde legen, zu sondern ist, und daß beide wiederum von der Zeit, welche die Wissenschaft als das Bezugssystem für alle Aussagen über Dinge und Geschehnisse in der Natur und der Geschichte voraussetzt, zu unterscheiden ist.

Hier handelt es sich nur um das elementare aller begrifflichen Bestimmung vorangehende Zeitbewußtsein. Dessen einzige Modi sind Gegenwart und Vergangenheit, 'jetzt' und 'nicht mehr', 'präsent' und 'nicht präsent'. Jede Auffassung von etwas Gegebenem als dauernd oder veränderlich, als rhythmisch oder arhythmisch, jede Erkenntnis einer Zeitgestalt enthält schon die Beziehung auf eine Reihe, eine Ordnung, die für die Bildung der abstrakten Zeitvorstellung wesentlich, aber dem elementaren Zeitbewußtsein, das nur Gegenwärtiges von nicht mehr oder noch nicht Gegenwärtigem zu unterscheiden vermag, nicht notwendig ist.

Indem freilich dieses elementare Zeitbewußtsein angezogen wird, eröffnet sich eine Fülle von Schwierigkeiten und widerstreitenden Theorien, welche die psychologische Analyse der Zeitvorstellung, obwohl sie oder gerade weil sie verhältnismäßig jung ist, bisher hervorgebracht hat. Denn so seltsam es auf den ersten Anblick scheint, daß die Zeit, welche als die Grundform alles Geschehens, aller Erfahrung, als die zentralste aller Kategorien sich herausstellt, erst so spät zum Gegenstand der philosophischen Reflexion und damit auch der psychologischen Analyse geworden ist, so begreiflich ist doch, daß, wenn einmal die Wissenschaft das Zeitproblem auf-

gegriffen hat, einer unbefangenen Würdigung des Tatbestandes besondere Schwierigkeiten entgegenstehen. Denn gerade der Umstand, daß die Zeit die unaufhebbare Bedingung für alle objektiven Erfahrungsurteile ist, macht es so schwer, bei der Untersuchung der Zeitvorstellung den Gedanken der objektiven Zeit fernzuhalten. Während die Theorien des räumlichen Vorstellens schon früh mit dem naiven Vorurteil gebrochen haben, als sei das räumliche Wahrnehmen die einfache Abbildung der in der Natur verwirklichten Ordnung von Koexestistenz der Dinge, hat die Zeitwahrnehmung als solche Jahrtausende hindurch überhaupt kein Problem gebildet, da hier offenbar das objektive Geschehen mit dem Bewußtsein davon zusammen zu fallen schien. Es ist doch bezeichnend, daß der Skeptizismus durchgängig, sowohl im Altertum, wie auch noch in seiner methodischen Entwicklung durch Descartes, die Realität der Zeitvorstellung ernstlich kaum in Frage gestellt hat. Erst Kant entwickelte das Problem der Zeit, wennschon es auch bei ihm noch nicht in seiner ganzen Tragweite erfaßt ist, wie der unhaltbare Parallelismus der Zeit mit dem Raume, die Verwicklung mit dem Freiheitsproblem und schließlich auch die Abhängigkeit von der Psychologie seiner Zeit, wonach die Zeit die Form des inneren Sinnes sei, erweist. Insbesondere war die letztere Bestimmung nur zu leicht geeignet, den psychologischen Sachverhalt und damit auch die erkenntniskritische Begründung der objektiven Zeit zu verdunkeln. Denn die Hypothese dieses inneren Sinnes, die sich als ein Erbstück der Vermögens-Psychologie darstellt, überschreitet als Hypothese die Grenzen der reinen Analyse der Bewußtseinstatsachen; sie verwickelt weiter in die besonderen Schwierigkeiten der Vermögenspsychologie, die wie die vormechanische Naturbetrachtung mit unbekannten Qualitäten unerkennbarer Substanzen operiert: ist die Zeit Form des inneren Sinnes, dann wird sie nicht nur auf ein spezi-

fisches Vermögen der Seele reduziert, sondern sie wird genauer als die Form eines solchen Vermögens erklärt. All das sind Unbegreiflichkeiten, welche nach Überwindung der spekulativen Psychologie jeden Wert eingebüßt haben. Vor allem bleibt durch sie die Frage ungelöst, wie wir zum Bewußtsein von Zeitlichkeit gelangen. So war es ein entscheidendes Verdienst von Herbart, wenn er die objektive Betrachtungsweise, nach welcher alle Vorstellungen in einer zeitlichen Ordnung zu denken sind, von dem Bewußtsein dieser zeitlichen Ordnung scharf trennte; die Sukzession der Vorstellungen ist noch nicht die Vorstellung einer Sukzession. Damit war eine Trennung der beiden Probleme erstens nach dem Ursprung der objektiven Zeit als des universalen Bezugssystems für alle Aussagen des Wirklichen und zweitens nach dem Ursprung der subjektiven Zeitvorstellung angebahnt. Aber die Geschichte der psychologischen Forschung zeigt bis auf den heutigen Tag immer wieder den Einbruch des objektiven Denkens in die Selbstbesinnung, die nur dann zu einwandfreien Ergebnissen gelangen kann, wenn sie sich jeder gegenständlichen Auffassung begibt.

Zu diesen Ergebnissen gehört nun aber, was in unserem Zusammenhang allein von Bedeutung ist, daß die Zeitlichkeit als ein elementarer und nicht weiter zu reduzierender Befund des Bewußtseins noch vor aller Anwendung eigentlich intellektueller Operationen erlebt wird. Daß ich etwas erlebe, daß ich es „jetzt" erlebe, besagt schlechthin dasselbe; beide Redeweisen sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und denselben Tatbestand. Alle Versuche einer förmlichen genetischen Ableitung dieses 'Jetztbewußtseins' aus Elementen, die einen solchen Charakter noch nicht aufweisen, sind gescheitert. Sondert man die Fragen nach der Entstehung der Vorstellung von Zeitreihen oder gar einer einsinnigen Zeitordnung und weiter die der Zeitschätzung von der, woher wir überhaupt das Bewußtsein

von etwas Gegenwärtigem gewinnen, so führen jene, welche einen äußerst komplizierten Tatbestand umfassen, auf höchst verwickelte psychologische, logische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen, während diese durch keine Anstrengungen, das Zeitbewußtsein aus einfacheren Elementen und deren Wechselwirkung abzuleiten, aufgelöst werden kann. Die empiristischen Theorien, welche die Entstehung des räumlichen Wahrnehmens erklären wollen, gaben zwar ein verführerisches Vorbild. Aber wenn diese wenigstens als Hypothesen möglich waren, so ist dies zu einem wesentlichen Teile darin begründet, daß sie in irgendeiner Form die Entstehung der Raumvorstellungen auf Wahrnehmung von Zeitverhältnissen unter besonderen Bedingungen zurückführen. Der Grundgedanke der Herbartschen Raumpsychologie hat sich in zwar sehr abweichenden Modifikationen doch in fast allen genetischen Raumtheorien fortgesetzt. Ob diese nun haltbar sind oder nicht, jedenfalls setzen sie, sofern sie überhaupt etwas erklären, die Zeitordnung, in welch unentwickelter Form auch immer, als im Bewußtsein primär gegeben voraus. Versucht man aber, sich diese Zeitlichkeit als erzeugt aus Elementen von nicht temporalem Charakter zu denken, dann schwindet jede Möglichkeit, in der Welt unserer Empfindungen eine Ordnung zu gewahren. Ließe sich allenfalls die räumliche Ordnung dadurch plausibel machen, so kann diese nicht weiter einen Spezialfall eines anderen Systems werden. In der Tat zeigt sich, daß alle genetischen Theorien der Zeitvorstellung in Wahrheit den zeitlichen Charakter des Empfundenen unerklärt lassen, da sie ihn vielmehr vollständig voraussetzen. Weder der Rekurs auf das Gedächtnis resp. die primär erinnerten Vorstellungen im Sinne der Theorien von Fechner und Exner, noch die Einführung von Temporalzeichen nach Analogie der von Lokalzeichen, seien sie nun von ein-

facher oder komplexer Beschaffenheit, etwa im Sinne von Wundt, noch gar endlich die Reflexion auf die Arbeit oder die Spannung der Aufmerksamkeit im Sinne von Mach löst das Rätsel, wie wir überhaupt dazu kommen, irgend etwas als gegenwärtig oder nicht-gegenwärtig aufzufassen. Sie mögen wirkliche oder vermeintliche Bedingungen umschreiben, von denen unsere so schwankende veränderliche Zeitschätzung abhängt; aber wofern nicht mit dem Empfundenen zugleich das Bewußtsein seiner Präsenz oder Nichtpräsenz gegeben ist, bleibt unerklärlich, warum das Empfundene überhaupt zeitlich geordnet wird. Weder vermag die Selbstbeobachtung solche Schlüsse aufzuweisen, aus denen die Zeitvorstellung nach der einen Gruppe empirischer Theorien hervorgehen soll, noch vermag die nachträgliche Reflektion sie als ein eigenartiges Verschmelzungsprodukt etwa von Empfindungen und Gefühlen oder dergleichen abzuleiten, da zugleich mit diesen Empfindungen und Gefühlen ihr Temporalcharakter gegeben ist.

Mag danach zugestanden werden, daß das Erleben der Präsenz und des Nacheinander von Erlebnissen irreduzibel ist, daß wir in jedem Augenblick, da wir uns eines unmittelbar Gegebenen bewußt sind, dieses dadurch zugleich von dem früher Erlebten, dem Vergangenen als solchem unterscheiden, dann ergibt sich die weitere Frage, als was die Zeit unmittelbar erlebt wird. Und zwar liegt der Schwerpunkt dieser Frage darin, ob die Zeit als Inhalt des Bewußtseins oder als dessen Form, mithin das Bewußtsein in der Zeit gegeben ist. An diesem Punkte gehen die philosophischen Theorien weit auseinander. Die Vorstellung, daß alles Bewußtsein in Form der Sukzession als ein in der Zeit geschehender Prozeß auftritt, ist zweifellos die naheliegendste und daher am meisten verbreitet. Aber anderseits wird immer wieder darauf hingewiesen, daß jede Vorstellung eines Bewußtseinsprozesses, jede

Zusammenfassung einer Mehrheit sukzessiver Momente des Bewußtseins immer nur in einem Bewußtsein und für ein Bewußtsein möglich ist und daher die Zeit nur im Bewußtsein als eine der Formen, ein Mannigfaltiges zusammenzufassen, möglich ist. Erwägt man diese Auffassung, so läßt sich auch ihre Berechtigung nicht gut bestreiten, wie denn tatsächlich die psychologische Forschung ganz auf ihrem Boden sich bewegt.

Es ist hier gleichgültig, ob dabei angenommen wird, daß die Zeit selbst ein einfacher Inhalt oder nur als Moment an einfachen Inhalten, also als Teilinhalt gegeben ist. Zumeist neigen die psychologischen Theorien doch dazu, die Zeit nur als Teilinhalt des Gegebenen, d. h. der qualitativ-intensiven Empfindungsinhalte aufzufassen. Wie diese durch ihre qualitativ charakterisierten Inhalte daneben noch Momente von Intensität etwa enthalten, so sollen auch die zeitlichen Eigenschaften nur Momente an ihnen sein oder auf Beziehungen zwischen ihnen sich gründen. So werden geradezu als Eigenschaften der Empfindungen Qualität, Intensität, Dauer und Ausdehnung bezeichnet. Anderseits wird aber hervorgehoben, daß die Zeitvorstellung mehr als bloß eine Möglichkeit der Veränderungsweise oder einen bloßen abstrakten Reihenbegriff bedeute, sondern einen positiven Gehalt enthalte. Dieser ergebe sich, wenn man nicht nur einseitig auf den einen Modus der Zeit, welcher die Dauer ist, sondern auch auf den anderen, die Sukzession, reflektiert. Denn das Bewußtsein von Sukzession enthält unaufhebbar die Vorstellung eines anschaulichen Kontinuums, in welchem die sukzedierenden Elemente eine Reihe bilden. Könnte die Dauer allenfalls als die Eigenschaft einer Empfindung gefaßt werden, so verbietet sich dieses bei der Aufeinanderfolge von selbst. Denn die Vorstellung einer zeitlichen Entfernung zwischen zwei Empfindungen ist nicht die Vorstellung einer Beziehung zwischen ihnen, sondern

besagt vielmehr die Beziehung beider zu einem Dritten, nämlich der Zeit. Alle psychologischen Theorien, welche die Zeit als bloße Teilinhalte auffassen, gehen sehr einseitig von der Dauer aus. Aber wie die Sukzession Dauer voraussetzt, so erfordert auch diese als eine notwendige Korrelation die Sukzession. Beide bedingen einander, wie die unmittelbare Selbstbeobachtung und die wissenschaftliche Entwicklung des in der Zeitvorstellung Enthaltenen bestätigt. Nur unter der Voraussetzung, daß die Zeitvorstellung einen eigenen positiven Inhalt besitzt, ist auch das Phänomen der Wahrnehmung leerer Zeiten erklärlich.

Wie hier nun auch zu entscheiden ist: jedenfalls scheint doch die grundlegende, allen diesen Theorien gemeinsame Behauptung, daß die Zeit im Bewußtsein und nicht vielmehr das Bewußtsein in der Zeit ist, endgültig gerechtfertigt zu sein.

Aber die ganze Schwierigkeit des Zeitproblems tritt erst dann hervor, wenn des weiteren eingesehen wird, wie in gleicher Weise der Satz verteidigt und durchgeführt werden kann, daß auch das Bewußtsein als in der Zeit gegeben anzusehen ist. Denn so gewiß eine Zeitordnung immer nur als ein gleichsam übergreifendes Bewußtsein möglich ist, so gewiß erfolgt das Übergreifen des Bewußtseins immer innerhalb einer Zeit, zu einem bestimmten Zeitpunkte. Auch der Psychologe und der kritische Forscher kann, wenn er zeigen will, wie ein Bewußtsein von Zeit entsteht, nicht anders als von einem „jedesmaligen", d. h. in der Zeit bestimmten Bewußtsein ausgehen. Und dies ist nicht bloß darin begründet, daß er in seiner Reflektion alle Angaben auf eine Zeitordnung beziehen muß. Das ist gewiß erforderlich, aber beweist nichts. Entscheidend allein ist, daß die Entstehung des „jedesmaligen" Bewußtseins, in welchem etwa ein Bewußtsein von Zeit entsteht, nicht auf eine Unterscheidung der je-

weiligen Bewußtseinsinhalte allein gehen kann, sondern eine zeitliche Trennung des Bewußtseins dieser Inhalte besagt.

Wäre die Zeit eine bloße Form des Bewußtseins, dann müßte, streng genommen, der gesamte Inhalt in ihm zugleich da sein. Jeder Eintritt eines neuen Inhaltes ins Bewußtsein wäre eigentlich unmöglich, da durch diesen neuen Inhalt das Bewußtsein ein neues, ein anderes wird. Indem aber in jedem Bewußtseinsmoment der frühere als Inhalt aufgenommen werden kann, läßt sich eine Reihe von Bewußtseinsmomenten bilden, in welcher jeder folgende den vorangehenden zu seinem Inhalte hat. Damit ist aber diese Reihe als eine zeitliche charakterisiert.

Man kann, was hier angedeutet ist, durch eine allgemeinere Betrachtung, welche nicht sowohl die Analyse des „jedesmaligen" Bewußtseins, als vielmehr das Ganze des Lebens ins Auge faßt, erläutern und bestimmen. Nach der kritischen Lehre ist nicht das Bewußtsein in der Zeit, sondern die Zeit im Bewußtsein. Dies gilt für jede Stufe der Erkenntnis und der Objektivation. Aber wie verhalten sich nun diese Stufen der Erkenntnis und der Objektivationen zueinander? Ist das Erkennen ein ewig fortschreitender Prozeß, ist das geschichtliche Leben eine fortschreitende „Verwirklichung" von Ideen, so ist jedenfalls dies eine ersichtlich, daß die verschiedenen aufeinander folgenden Phasen dieser „Verwirklichung" nicht eine Reihe von bloß logischer Ordnung, sondern einen zeitlichen Vorgang bezeichnen. Und weiter ist klar, daß dieser Vorgang, in welchem die Realisation der zeitlosen Ideen sich vollzieht, nicht in der Zeit sich abspielend gedacht werden kann, welche für eine jede dieser Phasen die Bedingung der Naturerkenntnis ist. Denn die ideale Zeit stellt wie der ideale Raum ein Stellensystem dar, in welchem es keinen ausgezeichneten Punkt, keinen absoluten Wertunterschied gibt. In jener Reihe ist aber

die Zeit, in welcher der Aufbau der Wissenschaft und die Verwirklichung der Werte erfolgt, stets von Moment zu Moment absolut unterschieden. Die Zeit ist Form unseres Denkinhaltes; daher kann das Denken selbst nicht in dieser Zeit verlaufen.

Dieser etwas subtile Sachverhalt wird leicht dadurch verdunkelt, daß man auf dem Standpunkt der Reflektion auch das geschichtliche Leben des Menschen, wie es vermittelst der Chronologie geschieht und geschehen muß, jenem Zeitsystem einordnet, welches die Physik der Naturkonstruktion zugrunde legt. Aber dabei ist nicht zu übersehen, und das ist das Entscheidende, daß dadurch jenes Zeitsystem selbst eine veränderte Bedeutung erhält, welche zwingt, es nicht nur als gedankliche Unterlage für die Bestimmung der Phänomene zu benutzen. Diese Veränderung kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, daß nunmehr das Bewußtsein, namentlich das Bewußtsein der Wissenschaft und der Kultur als ein real-veränderliches, namentlich sich entwickelndes gedacht werden muß. So liegt dieses Bewußtsein in der Zeit, da es mit der Zeit fortschreitet. Der Sachverhalt hat sich umgekehrt, die Zeit ist nicht mehr allein im Bewußtsein. Wenn die in der Naturwissenschaft zeitlich aufeinander folgenden Daten nur dadurch einen Zusammenhang gewinnen, daß sie in der Einheit eines synthetischen Bewußtseins zusammengebracht werden, so ist jede Stufe in der Entwicklung der Wissenschaft und Kultur auch für sich und an sich determiniert. Ihre zeitliche Ordnung bestimmt sich nicht erst in dem Bewußtsein eines über sie reflektierenden Geistes, sondern steht unabhängig von solcher Reflektion fest.

In diesem Sachverhalt liegt die außerordentliche Bedeutung der Entwicklungslehre. So weit diese freilich rein biologisch gefaßt wird, bildet sie keinen ernstlichen Grund, über den Gedankenkreis des 18. Jahrhunderts

hinauszutreten. Die Auseinandersetzungen zwischen der Transzendental-Philosophie und dem Darwinismus lassen unschwer erkennen, daß die Begriffe von Vererbung und Anpassung, die Vorstellung einer Inkonsistenz der Arten und damit einer Veränderlichkeit unseres Erkennens den kritischen Idealismus ernstlich kaum gefährden. Aber sobald wir auf die verschiedenen Stufen des Bewußtwerdens etwa der apriorischen Bedingungen alles Erkennens achten, wenn wir allgemein die Entfaltung der geistigen Welt in dem geschichtlichen Leben, die Durchsetzung allgemein gültiger Ordnungen in ihm erwägen, dann ist diese Vorstellung einer Entwicklung des Bewußtseins allerdings geeignet, die Lehre von der Idealität der Zeit, die erst im Verlaufe der zeitlichen Ausbildung des menschlichen Geistes zur Anerkennung gelangt, zu erschüttern. Natürlich wird dadurch die kritische Fragestellung, wie Erkenntnis überhaupt in diesem besonderen Falle, wie Erkenntnis des historischen Werdeganges des menschlichen Bewußtseins möglich sei, das Problem einer Kritik der historischen Vernunft, wie es Dilthey glücklich bezeichnet hat, nicht berührt. Ob freilich die einseitig im Interesse des naturwissenschaftlichen Denkens entwickelte Zeitlehre dadurch eine Modifikation erfährt, muß zunächst dahingestellt bleiben. Das eine ist jedenfalls sicher, daß der Stufengang selbst als ein zeiterfüllender Prozeß zu denken ist, dem auch unabhängig von einem Denken über ihn Existenz zukomme.

Noch deutlicher wird diese Konsequenz, die zu der Anerkennung der Realität der Zeit führt, wenn man im Sinne des transzendentalen Idealismus die sinnliche Erscheinungswelt als durch ein „Bewußtsein überhaupt" geformt, als einen Inbegriff primitiver Synthesen, als ein Produkt der Einbildungskraft auffaßt. Denn alsdann ist sofort der weitere Satz unabweislich, daß diese Formung des Erfahrungsmaterials als notwendig zeitlich ihrer ge-

danklichen Verarbeitung durch die Wissenschaft vorausgehen müsse. Konstruiert man das sinnliche Wahrnehmen und das begriffliche Erkennen als verschiedene Stufen der Objektivation, dann müssen diese Stufen zeitlich sukzedierend vorgestellt werden. Damit ist der gesamte Bewußtseinsbestand, der für uns die Welt ausmacht, in einen Prozeß verwandelt, der von den primitiven zu den höchsten Stufen der Objektivation fortschreitet. Und damit ist jene Wendung begonnen, welche die deutsche Spekulation im Anschluß an Kant vollzogen hat. Durch sie wird der Weltprozeß von einer bloßen Erscheinung im Bewußtsein oder gedanklichen Verknüpfung derselben in der Einheit eines Systemes zu einer Entwicklung des Bewußtseins. Dieses als das absolute Subjekt durchläuft dann in realer Wandlung die Phasen, die wir als Natur, als Geist und als Selbstbewußtsein des Absoluten konstruieren können. Wie bezeichnend ist doch, daß Hegel, in welchem diese Tendenz ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat, im Gegensatze zu Kant die Zeit „als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist", auffaßt, obwohl er sich sträubt, die zeitliche Aufeinanderfolge etwa der Naturformen im Sinne der Entwicklungslehre als ein Hervorgehen der höheren Stufen aus den niederen zu deuten. Und es ist ebenso bezeichnend, daß Schopenhauer, der diese spekulative Entwicklungslehre des Bewußtseins leidenschaftlich ablehnt, da sie gegen die von ihm verteidigte Lehre von der Idealität der Zeit verstoße, am Ende selbst genötigt wird, wider Willen den Weltprozeß zeitlich zu konstruieren; denn wenn die Aufgabe und der Sinn des Lebens darin besteht, daß der Wille, der das Absolute ist, nach erfolgter Selbsterkenntnis sich verneint, dann sind dies alles Handlungen, die als zeitlich aufeinander folgend nicht mehr bloß den Erscheinungen, sondern dem ihm zugrunde liegenden Realen zu-

gesprochen werden müssen. All dies erweist nicht nur die Unmöglichkeit, unabhängig von der Kategorie der Zeit den Gegenstand des Erkennens zu bestimmen, sondern auch, was hier allein wichtig ist, die Notwendigkeit, die Zeit nicht nur als Erkenntnisform, sondern auch als Form der sich entwickelnden Erkenntnis anzusehen.

Treffen diese Erwägungen zu, dann führen sie zu einem paradoxen Ergebnis. Auf der einen Seite nämlich hat sich herausgestellt, daß die Zeit nur als im Bewußtsein enthalten möglich ist; auf der anderen Seite ist ebenso gewiß, daß das Bewußtsein in der Zeit verläuft. Wie erklärt sich dieser anscheinend unvermeidliche Widerspruch? Liegt hier eine der vielbeliebten Antinomien vor, zu deren Bildung von jeher die Zeitvorstellung Anlaß gegeben hat?

Der Gegensatz ist indessen nicht unauflöslich. Der Widerstreit schwindet, die Paradoxie hört auf paradox zu sein, sobald man sich vergegenwärtigt, daß die Frage, ob die Zeit als Inhalt oder Inhaltsform des Bewußtseins oder das Bewußtsein in der Zeit gegeben ist, auf einer Trennung von Bewußtsein und seinem Inhalt beruht, die bereits als unzulässig nachgewiesen ist. Die Scheidung von Bewußtsein und Inhalt ist nur eine in der Reflektion vollzogene Trennung von Momenten an ein und demselben Tatbestande, welcher zugleich eine zeitliche Bestimmtheit aufweist. Löse ich nun Bewußtsein und Inhalt in Abstraktionen voneinander, so kann ich ebensogut die zeitliche Bestimmtheit als eine solche des Inhaltes, wie anderseits als eine solche des Bewußtseins auffassen. In der Tat schließen sich beide Annahmen nicht aus, solange man nicht, sei es das Bewußtsein oder sei es den Inhalt verdinglicht und als ein für sich Seiendes auffaßt. Die Zeit ist eine Form des Bewußtseins, weil sie eine Form seines Inhaltes ist, und umgekehrt. Sie ist die Form des Gegebenseins schlechthin. Darum ist sie vom Bewußtsein und seinem Inhalte stets unabtrennbar. Zur vollständigen

Bestimmung des Gegebenen gehören immer drei Bestimmungsstücke, das Bewußtsein, der Inhalt und der Moment, in welchem Bewußtsein und Inhalt sozusagen zusammentreten. Etwas, was präsent ist, ein Wissen, das von dieser Präsenz weiß, und die Präsenz selbst sind unauflöslich, und das Gegebene kann stets als Bewußtseinsinhalt und als Zeiterfüllung charakterisiert werden.

2. Der Satz des Bewußtseins.

Legt man den so bestimmten Begriff des Bewußtseins zugrunde, dann läßt sich der Satz des Bewußtseins, der in so verschiedenen Formulierungen in der neueren Philosophie auftritt, dahin aussprechen, daß alle Wirklichkeit nur als Inhalt des Bewußtseins gegeben und bestimmbar ist.

Will man diesen Satz auf seine Berechtigung hin prüfen, dann sind in ihm zwei Behauptungen zu scheiden, die er in eine Formel zusammenfaßt. Denn einmal besagt er, daß alles Gegebene, das selbstverständlich nur im Bewußtsein gegeben sein kann, außerhalb und unabhängig von der Beziehung auf das Bewußtsein nichts mehr ist, daher nur im Bewußtsein und für dasselbe existiere. Und zum anderen bestreitet er, daß ein Reales, das nicht als möglicher Bewußtseinsinhalt gedacht wird, einen annehmbaren Sinn haben könnte. In erster Hinsicht kann er auch als der Satz des Bewußtseins im engeren Sinne bezeichnet werden, da nach ihm alles uns zugängliche Reale nur im Bewußtsein gegeben ist. In letzterer Hinsicht kann er als Satz der Immanenz bezeichnet werden, da er jede Setzung eines vom Bewußtsein grundsätzlich Unabhängigen verneint.

a. Der Satz des Bewusstseins im engeren Sinn.

Das Recht der ersteren Behauptung erweist sich sofort aus der allgemeinen Analyse des Bewußtseinsbegriffes. Von ihr aus läßt sich das Verhältnis, in dem Bewußtseinsinhalt und Bewußtsein zueinander stehen, in eine ein-

fache Formel zusammenfassen: sie sind unzertrennlich. Sie sind nicht zwei Fakta in Koexistenz, sondern sie bilden ein ungeschiedenes Ganzes. Nur in der Reflektion können sie als Momente gesondert werden, die aber doch immer noch in einer unauflöslichen Beziehung zueinander stehen. Der Inhalt an sich ist weder in unserer Erfahrung gegeben, noch ohne das begleitende Wissen, das uns Kunde von ihm gibt, vorstellbar. Hebt man die konkrete Substanz aller Erlebnisse auf, so schwindet das Bewußtsein; könnte man das Bewußtsein aufheben, so würde damit jedem möglichen Erlebnis die Grundlage entzogen sein. Sie beide sind Korrelativtatsachen. Jedenfalls vermag kein menschliches Denken diese Grenze zu überschreiten und einen der Teile, etwa den Inhalt oder das Bewußtsein für sich zu isolieren.

Schon die Fragestellung, ob das Gegebene unabhängig vom Bewußtsein existieren könne oder nicht, ist abzulehnen; denn sie setzt eine in Gedanken mögliche Trennung zwischen dem Gegebenen und Bewußtsein voraus. Aber das Bewußtsein ist nicht eine synthetische Bestimmung des Bewußten, noch das Bewußte eine synthetische Bestimmung des Bewußtseins. Synthesis ist Zusammensetzung von Elementen, die für sich eine Eigenart aufweisen können; aber niemand vermag zu sagen, was ein Bewußtseinsinhalt, etwa eine Empfindung ohne eine Relation zum Bewußtsein ist. Faßt man die Qualitäten als Objekte für ein Bewußtsein, das sie im Akt der Empfindung ergreift, umspannt, oder zu denen es auch nur in „eine eigentümliche Beziehung tritt", dann kann man mit Riehl das Sein der Objekte von ihrem Objektsein für den Erkenntnisakt trennen. Doch das unmittelbar Gegebene ist kein Objekt für ein Bewußtsein, und das Bewußtsein ist kein Erkenntnisakt. Bewußtsein ist nicht Beziehung auf etwas, was von ihm verschieden ist, auf das Objekt. Dies gilt ausschließlich für das Denken im engeren Sinne, in welchem

sich eben dieses Denken von dem Gegenstande scheiden läßt, der durch dasselbe gedacht wird. Das Bewußtsein ist auch keine Funktion, am wenigsten die Funktion eines Organismus, der ja als solcher immer nur aus Bewußtseinselementen zu bestimmen ist. Bei allen Bedenken dieser Art wird stets das individuelle Bewußtsein, das nur durch eine Reihe wohl zu charakterisierender Erkenntnisakte sich gestaltet und gewiß funktionell mit einem Organismus verbunden ist, mit dem Bewußtsein schlechthin verwechselt, das die Bedingung jeder möglichen Erfahrung ist. So gewiß unser individuelles Bewußtsein nur in Beziehung auf ein von ihm Unabhängiges möglich ist, so wenig gilt das gleiche für das Bewußtsein schlechthin. Für dieses besteht die Scheidung von Subjekt und Objekt noch nicht. Ihre Verbindung oder Verschmelzung, oder welchen Ausdruck man auch wähle, ist einzig; auf dem Standpunkt der Reflektion vermag das abstrakte Denken Subjekt und Objekt nur als Momente an den Gegebenen zu unterscheiden. Aber eben darum ergibt sich notwendig der Schluß, daß Empfindung und Bewußtsein korrelativ zueinander sind.

Und diese Folgerung bleibt auch zu Recht gegenüber Einwänden bestehen, die insbesondere von gewissen Richtungen der realistischen Philosophie unserer Zeit dagegen erhoben worden sind. Gerade weil die Einsicht, daß das Bewußtsein die Bedingung der Empfindung ist, nur und ausschließlich auf dem Standpunkt der Reflektion gewonnen und ausgesprochen werden kann, so hat, argumentiert man, sie nur für die Reflektion, nicht für die tatsächliche Erfahrung Geltung. „Daß das abstrakte Ichbewußtsein die Grundlage sei, auf welcher alle objektive Erfahrung ruhe, und daß darum keine Erfahrung anders denn als eine im Bewußtsein gegebene aufgefaßt werden könne, das ist das πρῶτον ψεῦδος der verschiedensten Gestaltungen des Subjektivismus, mögen sie nun sub-

jektiver Idealismus, Solipsismus oder immanente Philosophie genannt werden. Die primitive Erfahrung ist aber nicht das im, sondern das außer dem Bewußtsein gelegene Objekt. Daß dieses äußere Objekt überhaupt im Bewußtsein vorgestellt wird, ist eine erst auf Grund hinzutretender Reflektion entstandene Erkenntnis".[1] Demgemäß ist die Maxime dieses Standpunktes das Prinzip, jeden Inhalt der naiven Erfahrung so lange als objektiv gegeben anzunehmen, als er nicht durch nachweisbare Widersprüche, zu denen dies führt, als ein bloßer Schein nachgewiesen sei. Und wenn auf diesem Wege nun doch die Qualitäten dem Subjekte zugeschrieben werden, wenn für die theoretische Darstellung am Ende sich die Anschauung zwingend durchsetzt, daß der Gegenstand selbst und seine Wahrnehmung oder Vorstellung *toto genere* voneinander verschieden sind, indem die Wahrnehmung in der unmittelbar in dem Bewußtsein anschaulich gegebenen Vorstellung, der Gegenstand aber in dem begrifflichen Endresultat der an diesem Wahrnehmungssubstrat vorgenommenen wissenschaftlichen Bearbeitung besteht, so ist das nur der Ausdruck der in den positiven Wissenschaften vollzogenen Reform der natürlichen Weltansicht, aber mit jenem erkenntnistheoretischen Prinzip des Bewußtseins hat dies nichts zu tun. Denn „die Gründe zu einer Verneinung der objektiven Realität von Erfahrungsdaten sind stets nur aus der Forderung des widerspruchslosen Zusammenhangs abzuleiten".

Hierin ist richtig, daß in der Tat in der naiven Erfahrung kein „Ich denke" mit gedacht wird. Das ist ja das Charakteristische des Bewußtseins, daß es nur in dem schlechthin einfachen, auf keine Weise näher zu beschreibenden Wissen um einen Sachverhalt besteht, ohne

[1] Wundt, Über naiven und kritischen Realismus, Phil. Studien, XII, 397. Vgl. ib. 324ff. und Logik[2] I, 430f.

daß es demselben als ein Wissendes entgegentritt. Soll der Satz, daß kein Objekt ohne Subjekt oder richtiger ohne Vorstellung eines Objektes gegeben ist, in welcher nicht auch das vorstellende Subjekt stillschweigend mitgedacht wird, eine Tatsache der unmittelbaren Erfahrung ausdrücken, so ist er falsch; er kann wenigstens auch in dieser Formulierung nicht als Ausdruck der Erkenntnis gelten, welche die Reflektion über die Bedingungen, unter denen vorgestellte Objekte vorkommen, ergibt; denn die Scheidung von Subjekt und Objekt im Vorgang des einfachsten Wissens ist immer nur eine künstliche fiktive Zerlegung, keine Analyse tatsächlich scheidbarer Elemente. Dennoch behält der Schluß durchaus seine zwingende Kraft, der von der Einsicht aus, daß für die Reflektion Empfindung und Bewußtsein stets ein unauflösliches Ganzes bilden, den Empfindungen einen absoluten Bestand oder Wert abspricht. Denn diese Reflektion steht gar nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zu der Tatsache, daß wir zunächst stets und dann immer wieder in zahllosen Fällen Objekte als gegeben ansehen, ohne ihre Relation zu einem Bewußtsein hervorzuheben. Auch die naive Erfahrung, sofern sie ein Urteil über Realität ausspricht, ist schon Reflektion, denn in dem Grundphänomen des Bewußtseins ist ein Urteilen überhaupt nicht enthalten. Daß ein Ton ertönt, daß er mir ertönt, daß ich ihn höre, alle diese Ausdrücke bezeichnen unter verschiedenen Gesichtspunkten ein und denselben Tatbestand, und für welche Formel ich mich immer entscheide, in dem Augenblick, wo ich mich ihrer bediene, verlasse ich bereits den Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseins, auf welchem ich des Tones inne werde, aber über ihn in keiner Weise urteile. Nicht darin unterscheidet sich die naive Erfahrung, welche die Objekte zunächst sämtlich als real ansieht, von der erkenntnistheoretischen Reflektion, daß sie überhaupt keine Reflektion enthält,

sondern darin liegt die wesentliche Differenz, daß ihre Reflektion unvollständig ist und nicht alle in Betracht kommenden Bedingungen erfaßt. Von dem Gegebenen hebt sie nur das eine Moment hervor, ohne zu berücksichtigen, daß dieses immer nur Sinn und Geltung hat in bezug auf das andere, das sie vernachlässigt. Diesen Mangel der sogenannten naiven Erfahrung korrigiert die erkenntnistheoretische Reflektion, und eben darum ist sie erst befugt, über den absoluten oder relativen Charakter der Realität des Gegebenen zu befinden. Und mit diesem Anspruch der Erkenntnistheorie steht nun das Verfahren der positiven Wissenschaften von der Natur, ihre allmähliche, durch das Zusammenwirken der Forscher aller Länder herbeigeführte Umbildung der natürlichen Weltansicht in keinerlei Widerspruch; ihre Ergebnisse berühren einander gar nicht.

So gewiß es ist, daß die Empfindung stets eine Relation zu einem Bewußtsein einschließt und daher ohne dieses einen angebbaren positiven Inhalt nicht mehr enthält, so gewiß ist es auch anderseits, daß diese Einsicht nicht der Behauptung gleichgesetzt werden kann, die Empfindung sei nur subjektiv gegeben. Wir haben es abgelehnt, in dem Zustande unmittelbaren Wissens Subjekt und Objekt nach Analogie des entwickelten Denkens zu scheiden, und schon aus diesem Grunde ist es nicht angängig, die Empfindung etwa als ein subjektives Phänomen zu bezeichnen. Das Gegebene ist weder objektiv noch subjektiv; aber es ist zweiseitig; an ihm lassen sich *in abstracto* ein subjektives und ein objektives Moment abheben, die jedoch nicht als zwei selbständige Mächte einander gegenübertreten. Eine solche Zerlegung tritt erst in jenen intentionalen Erlebnissen ein, wo der aktuelle Vorgang des Denkens, des Fühlens auf das schärfste von dem Objekt, in bezug auf welches ein derartiges Verhalten gilt, getrennt werden muß. Es kann gezeigt werden, daß

in weitem Umfang die Sinnesdaten als die Objekte fungieren, auf welche die Intention gerichtet ist. Aber diese intentionalen Erlebnisse selbst sind immer nur für ein Bewußtsein da, das ihrer inne wird in einem Vorgang, der nicht selbst einen intentionalen Charakter besitzt. Versteht man unter Bewußtseinsinhalt diese Tatsache, daß alles Gegebene ein unmittelbares Wissen um eben dieses Gegebene einschließt, dann ist der ganze Inbegriff der Erfahrung Bewußtseinsinhalt; und wenn auch dieser Terminologie noch eine gewisse Bildlichkeit des Ausdruckes anhaftet, so ist sie doch insofern zweckmäßig, als sie gestattet, die faktische Zusammengehörigkeit beider Tatsachen zu kennzeichnen, ohne den hypothetischen Subjektcharakter in die Beschreibung aufzunehmen. So hat es keinen Sinn, von dem Bewußtseinsinhalt zu sagen, daß er nur Phänomen für ein Subjekt, nur subjektiv sei.

Damit ist dem Erfahrungsinhalt eine transzendente Gültigkeit allerdings genommen. Beschränkt man sich lediglich auf die Frage, ob dem Bewußtseinsinhalt eine Existenz unabhängig von einem Bewußtsein, d. h. ohne das Merkmal der Bewußtheit zuzusprechen sei, dann muß nach dem Vorgehenden die Antwort lauten: wir wissen es nicht, denn die Frage ist unbestimmt, sie verliert, eben auf das Bewußtsein angewandt, ihren Sinn. Die letzte Einsicht, zu der wir gelangen können, spricht der Satz des Bewußtseins aus, nach welchem alles Erfahrbare unter der Bedingung steht, Tatsache des Bewußtseins zu sein.

Aber dieses Bewußtsein, das dergestalt als die Bedingung aller Erfahrung erscheint, ist nicht identisch mit dem Subjekt, das in dem Vollzug des Urteils, in aller gegenständlichen Erkenntnis, in allen intentionalen Erlebnissen hervortritt. Dieses Bewußtsein ist nicht mein Bewußtsein; es hat nichts Individuelles an sich; es ist unpersönlich; es ist in jedem Sein als ein Moment enthalten, es umfaßt die Totalität aller Erfahrungen. Es

ist die allgemeinste Charakteristik, die von der uns zugänglichen Wirklichkeit gegeben werden kann, daß sie nur ist, indem sie gewußt wird. Jedoch dieses Wissen ist nicht das Denken oder Vorstellen der einzelnen Personen, sein Träger nicht das empirische individuelle Ich; es ist primär gegenüber allen räumlichen, zeitlichen und kategorialen Bestimmungen und kann daher weder in einem Ort noch in einer Zeit, noch als ein Vieles oder Eines bestimmt werden, es entzieht sich jeder Fassung durch das Denken, dessen Voraussetzung es vielmehr bildet. Vergeblich haben Metaphysiker und Erkenntnistheoretiker daran gearbeitet, dieses Urphänomen des Bewußtseins, das stets erkennend nie erkennbar ist, mit den Mitteln unseres Verstandes zu bestimmen; sie haben es auf das eigene Ich eingeschränkt, es als eine Funktion einer, genauer meiner Person dargetan oder nach Analogie des individuellen Ich als ein überempirisches Ich erklärt. Aber alle Versuche, welche die Geschichte der Philosophie hervorgebracht, zeigen nur, daß das Bewußtsein keins von beiden ist. Jenes entspringt einer Verwechslung des Bewußtseins mit dem „Selbst" der Eigenerfahrung, welches in der Tat das Individuellste ist, was es gibt, dieses dagegen ist die Hypostasierung einer bloßen Abstraktion nach dem Schema der individuellen Erfahrungen; aber das Bewußtsein ist weder das eine noch das andere.

b. Satz der Immanenz.

Schließt der Satz des Bewußtseins derart alles Gegebene im Bewußtsein ein, so schließt er nun — und dies ist der zweite Teil seiner Behauptung — anderseits jede Setzung eines vom Bewußtsein Unabhängigen aus. Versteht man unter dem Transzendenten das Bewußtseinsfremde, das, was jenseits aller Wißbarkeit liegt und in keiner Weise nach Analogie des Wißbaren vorzustellen ist, dann verneint hiermit der Satz des Bewußtseins als Satz der Im-

manenz die Berechtigung, ein Transzendentes zu setzen oder anzuerkennen.

Der Erweis hierfür ist allerdings nicht durch allgemeine ontologische Erwägungen zu führen. So besitzen die Argumente, mit denen etwa Berkeley einen förmlichen Angriff gegen die Annahme einer transzendenten Außenwelt unternahm, an sich keinen zwingenden Charakter. Der Satz, den er seiner Polemik gegen den Realismus zugrunde legte, lag in der Einsicht, daß alles Sein nur als wahrgenommenes Sein vorstellbar und daher nicht als unabhängig vom erkennenden Geist denkbar sei. Wir können uns die Inhalte des Wahrnehmens gar nicht ohne ihr Wahrgenommensein vorstellen. Alle Bestimmungen der Materie besitzen einen nur phänomenologischen Wert. Das Denken, das auf eine äußere Ursache unserer Wahrnehmung ausgeht, kann doch immer nur Wahrnehmungsartiges setzen, das aber seiner Natur nach nicht außerhalb des Geistes sein könne. Sein ist nur als Bewußtsein oder Objektsein denkbar. Etwas ohne Wahrnehmung wahrnehmen wollen, etwas ohne Vorstellung vorstellen wollen, ist ein Widerspruch an sich. Dies Argument Berkeleys ist nicht an die historische Ausdrucksweise gebunden, die ihm sein Schöpfer gab. In der neueren Philosophie ist es allgemeiner gefaßt worden. Alles Sein, so wird es etwa formuliert, welches Objekt des Denkens werden kann, ist seinem Begriff nach Bewußtseinsinhalt und als solcher im bewußten Ich. Ist dies richtig, dann ist die Annahme einer für sich bestehenden Außenwelt unhaltbar. Ein Seiendes, das doch nur als Bewußtseinsinhalt und durch Begriffe bestimmt ist, kann unter Abzug des Bewußtseins und der begrifflichen Bestimmung nicht mehr bestehen; denn das würde zu dem gleichen Widerspruch führen, den die Annahme eines nicht gedachten Gedankens einschlösse. So fällt der Begriff des Transzendenten in sich zusammen. Denn indem man versuche, ein Trans-

zendentes sich zu denken, mache man es eben dadurch schon zum Inhalt des Bewußtseins und denke es so als immanent.

Aber diese Beweisführung ist unhaltbar. Denn der Gegenstand des Erkennens wird, wie aus der phänomenologischen Analyse des Verhältnisses von Erkenntnisakt und Gegenstand sich ergab, niemals als der Erkenntnis immanent gedacht. Vielmehr ist der Gegenstand dem Denken gegenüber in einem logischen Sinne stets transzendent, auch dann, wenn er als Tatsache des individuellen Bewußtseins vorfindbar ist. Der Gegenstand des Erkennens wird nicht vom Erkennen umschlossen oder in irgend einer Weise in sich hineingezogen, sondern nur von ihm gemeint. Daher kann er alles sein, und es läßt sich widerspruchsfrei der Begriff eines Gegenstandes bilden, von dem bestimmt wird, daß er nicht Bewußtseinsinhalt sei.

Eine andere Frage ist freilich, ob von einem transzendenten Gegenstande irgendwelche sinnvollen Aussagen möglich sind. Es bedarf keiner großen Überlegung, um einzusehen, daß jeder Versuch, über die negative Forderung, daß der Gegenstand nicht Bewußtseinsinhalt sei, hinaus eine positive Bestimmung zu gewinnen, ihm entweder eine Eigenschaft beilegen muß, welche dem Bewußtseinsinhalte entnommen ist, oder ihn durch jene Relationen bestimmen muß, welche zunächst nur als Ordnungsweisen von Bewußtseinsinhalten gelten. Das erstere ist der Fall, wenn ich das Transzendente etwa als Empfindung oder auch als Willen deute; dann überschreite ich den Kreis des Erfahrbaren nicht, sondern spreche nur einem Teil des Erfahrungsinhaltes, den Empfindungen oder dem Willen, einen transzendenten Wert zu. Dies ist aber nach der ersten Behauptung des Satzes vom Bewußtsein ausgeschlossen. Das zweite ist der Fall, wenn ich den transzendenten Gegenstand etwa als „Ding an sich", oder als „konstante Teilbedingung" der im Bewußtsein auftreten-

den Erscheinungen, oder als „wirkende Ursachen" für deren Auftreten bestimme: dann subsumiere ich den transzendenten Gegenstand unter allgemeine Gesetzesbegriffe, deren Funktion ausschließlich darin besteht, Erfahrungen für uns konstruierbar zu machen. Nun geht allerdings die Behauptung des transzendenten Realismus in der Regel dahin, daß nicht abzusehen ist, warum den Erfahrungsformen eine über die Erfahrung hinausreichende Bedeutung abgestritten werden sollte; die Erfahrungsformen könnten ja auch unmittelbare Formen der Dinge an sich sein oder deren Formen korrespondieren, oder zum mindesten könnten die Verhältnisse, welche durch die konstitutiven Kategorien angegeben werden, den Verhältnissen der Dinge an sich entsprechen. Aber alle diese Möglichkeiten kommen erst in Betracht, wenn zuvor die Existenz von etwas Bewußtseinsfremdem, des Transzendenten gesichert ist. Nur unter dieser Voraussetzung hat die Frage nach einer Korrespondenz unserer Erkenntnisformen mit einem an sich Seienden, Realen einen Sinn. Aber das ist nun entscheidend, und dies allein behauptet der Satz der Immanenz, daß eine Setzung von Existenzen außerhalb des Bewußtseins keinen Sinn besitzt. Der Beweis hierfür ergibt sich sofort, wenn man erwägt, daß jede Existenzaussage, die nicht auf „ideale Gegenstände" geht, eine Zeitbestimmung einschließt. Etwas, das keine Zeit erfüllt, existiert nicht als Seiendes. Was aber die Zeit erfüllt, wird, da die Zeit eine Ordnungsform von Bewußtseinsinhalten ist, dadurch als Teil der Bewußtseinswelt bestimmt.

Man darf hier nicht einen leicht sich einschleichenden Zirkel begehen. Logisch ist ja nicht ausgeschlossen, daß der Zeitform eine über unsere Bewußtseinswelt hinausreichende absolute Bedeutung zukäme. Und daher könnte die von einem Gegenstand ausgesagte Zeiterfüllung auch einen absoluten Wert besitzen. Aber von einer trans-

zendenten Zeitform kann nur die Rede sein, wenn zuvor eine transzendente Realität gesichert ist, für welche sie gelten soll. Nun ist aber Realität immer nur als Zeiterfüllung anzugeben; und damit fällt nicht nur jeder Anlaß, sondern auch jede Möglichkeit fort, der Zeit eine transzendente Gültigkeit beizulegen. Über den Kreis der durch die Zeitform bestimmten und daher als Bewußtseinsinhalt zu charakterisierenden Erfahrungswelt dringen wir nirgends zu absoluten Existenzen vor, weil jede Existenzsetzung ausschließlich im Rahmen dieser Zeitwelt möglich ist.

c. Der Satz des Bewusstseins und das Unbewusste.

Schließt der Satz des Bewußtseins alles Sein und dessen Bestimmungen in das Bewußtsein ein, dann kann von einem schlechthin Unbewußten nicht die Rede sein. Wird damit nicht, so könnte schließlich noch gefragt werden, einem in der psychologischen Forschung sowohl wie in der Philosophie höchst fruchtbaren Begriff die Berechtigung abgesprochen, verwickelt nicht diese Konsequenz den Satz des Bewußtseins in Schwierigkeiten, welche seine Gültigkeit gefährden?

Die entstehenden Bedenken sind indessen leicht zu entkräften. Vernichtend ist der Satz des Bewußtseins nur für den Begriff des Unbewußten im metaphysischen Sinne, wie er etwa durch Fichte in die Philosophie eingeführt und dann von Eduard v. Hartmann seine höchste Entwicklung erfahren hat. Eine allem Bewußtsein vorangehende unbedingte Tätigkeit, die das Bewußtsein erst produziert, eine bewußtlose Produktion als der Grund und Kern des Bewußtseins ist eine metaphysische Fiktion, welche nur dadurch einen Sinn erhält, daß sie am Ende nach der Analogie von Bewußtseinsbestimmtheiten vorgestellt wird.

Schon der Begriff der Tätigkeit weist auf Zeitbestimmungen hin, ohne welche das Unbewußte allen Inhalt ver-

liert. Und wenn man mit Eduard v. Hartmann[1] in dem absolut unbewußten Geist ein Wollen und gar Gefühle wenigstens als die leere Form der Unlustempfindungen setzt, dann tritt schlagend hervor, wie das Unbewußte doch aus dem Bewußtsein Entlehnungen aufnehmen muß. Dasselbe gilt von den gemäßigten Betrachtungen, durch welche Lipps eine Dynamik des seelischen Lebens zu seiner Erklärung zu begründen sucht.[2] Nach Lipps soll die Gesamtheit der Bewußtseinserscheinungen auf ihnen zugrunde liegende Vorgänge, die als solche niemals ins Bewußtsein treten, zurückzuführen sein. Sie sind das psychisch Reale, das die Inhalte des Bewußtseins in übrigens unbegreiflicher Weise ins Dasein ruft. Diese Inhalte selbst sind streng genommen nicht unbewußt oder dürfen doch nur zur Ausfüllung von Lücken in einem Kausalzusammenhange des seelischen Geschehens als hypothetisch unbewußt eingeführt werden. Aber die Betrachtung des Bewußtseinslebens führt zu der Überzeugung, daß Vorgänge ohne dazugehörige Bewußtseinsinhalte oder Bilder beständig in uns vorhanden sind, daß der psychische Lebenszusammenhang jederzeit der Hauptsache nach in solchen sich abspielt und nur gelegentlich an ausgezeichneten Punkten das, was in uns wirkt, in zugehörigen Bildern sein Dasein unmittelbar kundgibt. Diese Vorgänge, welche auf psychischen Kräften beruhen, über die Schwelle steigen, sich stauen und hemmen sollen, sind rein hypothetisch. Ob sie für die Psychologie irgendwelchen Erklärungswert besitzen, ist hier gleichgültig. Aber sicher ist, daß sie entweder nach Fichtescher oder Hartmannscher Art als unbewußt produzierende Tätigkeiten zu denken sind und damit dem Schicksal dieser metaphysischer Begriffe verfallen, oder

[1] E. v. Hartmann, System der Philosophie im Grundriß. Bd. IV Metaphysik 1908, 82 f. 133 ff.

[2] Lipps, Leitfaden der Psychologie[2] 1906, V. Kap.

daß sie nichts anderes als vorläufige Formeln für die physiologischen Bedingungen des individuellen Seelenlebens bezeichnen. In letzterem Falle führen sie zur Einordnung des seelischen Lebens in das Naturgeschehen, das seinem Begriff nach aber als Bewußtseinsinhalt zu denken ist.

Ganz anders steht es aber mit dem psychologischen Begriffe des Unbewußten. Soweit dieser im Sinne von Leibniz nur die unterbewußten Zustände oder gar nur die nicht bemerkten Inhalte im individuellen Bewußtseinsverlaufe bezeichnet, haben sie die Grenzen des Bewußtseins überhaupt nicht überschritten. Und wenn die wissenschaftliche physiologische Psychologie aus den Tatsachen der Schwelle oder der Reproduktion die Annahme von unbewußten Bedingungen des Bewußtseins fordert,[1] dann ist auch ersichtlich, daß jede Vorstellung dieser unbewußten Bedingungen nur nach Analogie von Bewußtseinsinhalten gebildet werden kann. Welche Möglichkeiten im einzelnen hier offen stehen, welche von ihnen für die Zwecke der Forschung die förderndsten sind, ist zu entscheiden lediglich eine interne Angelegenheit der Psychologie oder richtiger der Physiologie. Daß sie in allen Fällen, ob mit oder ohne Hilfe des psychophysischen Parallelismus, mit der Reduktion der unbewußten Bewußtseinsbedingungen auf materielle Voraussetzungen des Gehirnlebens auskommt, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Dann ist wiederum klar, daß der so gewonnene Bedingungsbestand, der dem einzelnen Individualbewußtsein relativ unbewußt sein mag, nicht außerhalb der Bedingungen des Bewußtseins überhaupt liegt. Aber selbst wenn man neben diesen physischen Voraussetzungen, welche allein der Forschung zugänglich sind, an der Existenz eines psychischen Seins außerhalb des

[1] Vgl. B. Erdmann: Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele. Köln 1907, 251 ff.

jeweiligen Bewußtseinsverlaufes festhält (wozu auch gewisse neovitalistische Betrachtungen Anlaß gegeben haben), dann wird auch durch eine solche Hypothese des unbewußten psychischen Seins der Satz vom Bewußtsein nicht berührt. Denn das unbewußte psychische Sein ist nur relativ unbewußt für ein bestimmtes erlebendes Individuum. Als etwas Zeiterfüllendes und im Wirkungszusammenhange des gesamten Geschehens Stehendes unterliegt es, wie man diesen Hilfsbegriff auch deute, den Bedingungen des Bewußtseins überhaupt.

3. Transzendenter und empirischer Realismus.

Wenn der Satz des Bewußtseins, der somit in seinen beiden Teilen als gesichert gelten kann, gleichwohl immer wieder angefochten und bestritten wird und versuchte Widerlegung erfährt, so erklärt sich dies aus einem grundlegenden Mißverständnis. Was stets aufs neue zu einem Realismus zu drängen scheint, ist die Unmöglichkeit, bei den individuellen Bewußtseinstatsachen, die fragmentarisch und chaotisch, unterbrochen stets durch Pausen aller Art, ohne inneren Zusammenhang in uns auftreten, stehen zu bleiben. Hier aber ist sorgfältig zu scheiden die Frage nach der Existenz von Gegenständen, die von unserem Bewußtsein, d. h. von dem Bewußtsein eines einzelnen empirischen Subjektes und solchen, die vom Bewußtsein überhaupt unabhängig sind. Alle Versuche einer Widerlegung des Idealismus richten sich am Ende und ausschließlich gegen den subjektiven Idealismus, und alle Bemühungen, eine vom Bewußtsein unabhängige Realität zu entdecken und zu beweisen, gehen auf nichts weiter als auf die Ermittlung einer vom individuellen Bewußtsein unabhängigen Welt. Das Problem des Realismus ist nicht das Transzendente, sondern das Transsubjektive. Nicht das Ganze der Erfahrung wird auf ein von der Erfahrung Unabhängiges bezogen, son-

dern die partiellen Erfahrungen der einzelnen Erkenntnissubjekte werden auf einen ihnen gemeinsamen Erkenntnisgegenstand bezogen.

Betrachtet man die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Realismus, so sieht man, wie in der Tat durchgehend beide, das individuelle Bewußtsein und das Bewußtsein überhaupt, verwechselt werden, und daß bei aller Anerkennung der realistischen Argumente, welche die empirische Wirklichkeit der Erfahrungsgegenstände erweisen, ihnen doch jede transzendente Gültigkeit abgesprochen werden kann.

Zwar wurde seit den Tagen, da in Descartes zuerst das kritische Bewußtsein zu seiner Größe sich erhob, das Wirklichkeitsproblem zunächst viel weiter und allgemeiner als gegenwärtig gefaßt. Die gegenüber einer möglichen und grundsätzlichen Skepsis entwickelten zahlreichen Beweise für die Realität eines von den Erscheinungen Unterschiedenen sollten keineswegs ausschließlich für die Außenwelt, d. h. für die im Raum ausgebreitete Natur im besonderen gelten. Von vornherein lag auch in dem Nachweis der Existenz Gottes, der den transzendenten Gegenstand κατ' ἐξοχην zu bilden scheint, eine eigene philosophische Aufgabe. Und endlich unternahm es auch der kritische Realismus, neben der Existenz der Gottheit und der Außenwelt die Realität des Ich, zumeist in wechselseitiger Beziehung dieser Gedankenreihe zueinander zu erweisen.

a. Die Realität der Gottheit.

Wenn für die positive Forschung der neueren Zeit es sich wesentlich hierbei um die Hypothese einer Außenwelt handelt, so gab sogar der kritische Realismus des 17. Jahrhunderts den Fragen nach der Realität Gottes und des Ich den Vorrang. Dies war nicht nur durch das Vorwalten des religiösen Interesses, für welches Gott und

die Unsterblichkeit der Seele wichtiger als die Existenz der Natur war, bedingt; sondern wohlbegründete systematische Erwägungen mußten nach der Lage des Wissens der Zeit zu gleichen Ergebnissen führen. Denn die Zweifel, welche die Sicherheit jedes auf Erkenntnis der Außenwelt gerichteten Wissens erschütterten, berührten zunächst das Gottesbewußtsein und das Selbstbewußtsein des denkenden Ich nicht. Freilich hatte sich der Monotheismus des Abendlandes auf der Grundlage einer bestimmten Form der Weltbetrachtung erhoben. Die stärkste Kraft erwuchs ihm aus dem Anblick des gestirnten Himmels. Der astronomische Schluß aus der Harmonie und der Gesetzmäßigkeit des Kosmos auf einen höchsten Geist bildet den theoretischen Rückhalt der mittelalterlichen Theologie. In diesem Sinne schloß sich die Gotteserkenntnis an die Welterkenntnis an, hatte sie den Glauben an die Realität der Natur zur Voraussetzung. Aber dieser Sachverhalt wurde von Grund auf umgekehrt, als es Anselm von Canterbury gelang, die Existenz Gottes ohne Beziehung auf die Welt aus bloßem Denken zu erweisen. Von nun an war die Gotteserkenntnis von der Welterkenntnis unabhängig. Mochte man die Existenz jedes einzelnen Gegenstandes, den uns die Sinne zeigen, mochte man ihre Gesamtheit, die wir als Außenwelt bezeichnen, bezweifeln, so blieb davon die Einsicht unberührt, daß in der Vorstellung eines allweisen, allmächtigen und höchst vollkommenen Wesens sein Dasein nicht bloß als möglich oder zufällig, wie bei den Vorstellungen anderer Dinge, sondern als durchaus notwendig und ewig zu denken sei. Die Idee einer allbefassenden Realität schließt ihre Realität ein. Es ist interessant zu bemerken, daß Descartes ausdrücklich diesen Rückgang auf die Idee einer vollkommenen Realität als einen letzten Ausgangspunkt der systematischen Metaphysik bezeichnet, wie denn auch Spinoza dann diesen Weg gegangen ist.

Sofern aber dabei die Gottheit als ein universales Bewußtsein, als Weltvernunft, als höchste Intelligenz gefaßt wird, ist damit schon die transzendente Gottheit in einen immanenten Gegenstand verwandelt. So wenig die Setzung und Anerkennung eines Mitmenschen als selbstbewußten Wesens einen Schritt ins Transzendente bedeutet, so wenig ist dann die Gottheit, wenn sie als universales, uns gegenüberstehendes Bewußtsein gedacht wird, die Setzung und Anerkennung von etwas Transzendentem; denn von dem menschlichen Mitbewußtsein unterscheidet sie sich nur graduell, seinem Umfang und seinem Inhalt, aber nicht der Qualität als Bewußtsein nach. Und wenn das Verhältnis der Gottheit als Bewußtsein zu der Welt und zu den Menschen in ihr sehr verschiedene Ausprägungen gestattet, so ist bezeichnend, daß unter diesen immer wieder seit den Tagen der Neuplatoniker Versuche hervorgetreten sind, dieses Verhältnis so zu fassen, daß unsere empirische Wirklichkeit nur ein Inhalt eines alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich fassenden Bewußtseins ist. Ein solcher Idealismus ist zwar immer noch Metaphysik, da er den Begriff des „Bewußtseins überhaupt", der nur in kritischer Grenzbetrachtung zu gewinnen ist, hypostasiert und zu einem alles in sich enthaltenden Wesen vereinigt. Aber er zeigt doch, wie nahe die Auffassung von der Gottheit als einem transzendenten Wesen an die Lehre, die der Satz des Bewußtseins ausspricht, herangebracht werden kann; denn auch dieser besagt, wenn man einmal metaphysischer Formeln sich bedient, dasselbe, was Malebranche lehrte, daß wir alle Dinge in Gott schauen.

Nun ist freilich die Frage, ob es möglich, ja ob es notwendig ist, die Gottheit als Bewußtsein oder nicht vielmehr als absolute Realität, als das unbedingt notwendige Wesen zu bestimmen. Befreit man den ontologischen

Gottesbeweis von aller religiösen Einkleidung, dann kann er in der Tat auf eine Form gebracht werden, in welcher er nichts anderes als eben dieses besagt, daß ein absolut notwendiges Wesen existieren müsse. Aber es ist bezeichnend, daß schon in der ersten Fassung dieses Beweises, bei Anselm, die Beziehung auf uns und unseren denkenden Geist hervortritt. Denn der Sinn seiner Erwägungen ist, daß das höchste Wesen nicht bloß in unserer Vorstellung, seinem Begriff nach existieren kann. Somit wird die Tatsächlichkeit des Denkens oder Vorstellens, in welchem ein zuhöchst gedachtes Wesen vorgestellt wird, vorausgesetzt. Hebt man diese Beziehung auf unseren Geist, durch welchen die absolute Realität, die erwiesen werden soll, zu einer relativen Notwendigkeit herabgesetzt wird, auf, dann verliert der ontologische Beweis seinen Sinn und wird zu einem bloß logischen Postulate, in dem unendlichen Regreß von Bedingungen einen Ruhepunkt zu suchen, der ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Dem entspricht, daß der Erneuerer des ontologischen Beweises, daß Descartes selbst größeres Gewicht auf die Tatsache der Gottesidee in uns als auf die in dieser enthaltenen logischen Forderungen legte. Das ist klar ausgesprochen, da er förmlich den vorgängigen Nachweis der Existenz des denkenden Ich voraussetzt. Daher entwickelte Descartes seine Realitätslehre vom Ich aus, das in dem alles zerstörenden Zweifel seiner Selbstgewißheit inne wird, und erst von diesem Ich aus taten sich ihm die Pforten der Gotteserkenntnis auf, die dann ihrerseits auch die Welterkenntnis sicherte. Damit war aber doch eine bedeutsame Wendung eingeleitet. Denn wurde der ontologische Gottesbeweis in die anthropologische Form des Descartes gebracht, wurde er dann später im 18. Jahrhundert völlig preisgegeben, so mußte bald die Einsicht durchdringen, daß, logisch angesehen, die Existenz der Gottheit nur in

bezug auf das Ich und im Prinzip mit keinen anderen Mitteln zu erweisen ist, als die Existenz der Außenwelt. Gott ist, wenn wir uns auf den rein wissenschaftlichen Standpunkt stellen, wie die Außenwelt nur als ein für das seiner selbst gewisse Ich Unabhängiges zu erweisen, und zwar ist er nicht sicherer als die Außenwelt. Hier waren es, für uns nunmehr deutlich erkennbar, vorwiegend religiös-metaphysische Motive, welche diesen Tatbestand für Descartes verdunkelten. Daher hat die spätere Spekulation, wenn sie sich nicht mit dem ontologischen Gottesbeweis in der anthropologischen Form begnügte, doch wieder die Gotteserkenntnis an die Welterkenntnis geknüpft. Von Newton ab griff das theoretische Denken wieder auf die astronomischen Schlüsse zurück, deren die Kosmologie zur Erklärung der himmlischen Ordnung bedurfte. Freilich machten die Fortschritte dieser Kosmologie selbst mehr und mehr die „Hypothese" einer intelligenten Ursache des Weltganzen entbehrlich. Aber damit war die Beziehung auf das Ich nicht preisgegeben. Denn die Außenwelt, die als der Ansatz für den Beweis hier ins Spiel tritt, ist ja selber nur vom Ich aus als real zu erweisen, oder sofern man in dem Begriff der Welt die einzelnen bewußten Wesen mit aufnimmt, sind diese in ihm enthalten. Und weiter ist ersichtlich, daß, wie diese Schlüsse auch zu beurteilen sind, sie niemals auf ein absolut transzendentes Wesen führen. Denn setze ich Gott in irgend einem Sinne als die Ursache der Natur oder einer Bestimmtheit in ihr, dann ordne ich vermittels dieser Setzung Gott dem universalen Gesetzeszusammenhange ein, der als Ganzes dann unter den Bedingungen der Konstruktion einer gegenständlichen Erkenntnis steht und damit dem Begriffe des Bewußtseins überhaupt subsumiert wird. In diesem Sinne bezeichnete bekanntlich La Place geradezu die Annahme einer zum Behuf der Welterklärung gesetzten Gottheit als Hypothese. Und

schließt man teleologisch aus dem Aufbau der Welt rückwärts auf einen zwecksetzenden Geist, dann ist wiederum klar, daß ich damit nur einen Begriff beweise, der einen Inhalt lediglich durch eine mögliche Analogie mit unserem Geiste erhalten kann. So stellt sich die Gottheit, die zunächst als das reinste und würdigste Beispiel eines transzendenten Gegenstandes angezogen werden kann, stets nur als immanenter Gegenstand dar.

b. Die Realität des Ich.

Das gleiche gilt auch von dem Begriff des Ich, dessen Existenz in den Mittelpunkt der philosophischen Diskussionen trat, als das Problem der Realität Gottes aus dem philosophischen Gesichtskreis schwand. Hier hatte nun Descartes einen Beweis gefunden, um in der höchsten Steigerung des radikalen und universalen Zweifels eben in diesem nihilistischen Experiment, das jeden Boden unter den Füßen zu entziehen drohte, in der dialektischen Selbstvernichtung doch das Selbst oder das Ich oder die denkende Substanz als die unaufhebbare Voraussetzung jedes Zweifels, jedes Denkens festzustellen. Aber der kartesianische Beweis, der ganz gewiß die Faktizität des Ichbewußtseins erhellt, reicht nicht aus, um das Ich als eine außerhalb des Bewußtseins liegende Substanz zu demonstrieren. Wenn das Ich als der feste Punkt erscheint, den kein Zweifel aufheben kann, dann darf zunächst gefragt werden, ob der Zweifel nicht doch noch radikaler zu fassen ist. Denkt man die Analogie unseres Lebens mit dem Traum, welche für Descartes entscheidend ist, bis zu Ende durch, so ergibt sich, daß auch dem Ich keine andere Realität als die der von ihm geträumten Vorstellungen zuzuschreiben ist. Ist das Weltgeschehen ein Traum, so braucht es doch nicht mein Traum zu sein; denn alles, was mich zu meiner Person macht, kann zum Inhalte dieses Traumes gerechnet

werden. Gegeben ist nur der Trauminhalt; hypothetisch bleibt, wenn wir alle Möglichkeiten des universalen Zweifels heranziehen, durchaus, wem dieser Inhalt zuzuschreiben ist. Damit ist freilich dem Zweifel die Spitze abgebrochen. Denn in diesem Weltentraum bleiben nunmehr alle Vorstellungen und Beziehungen, die in der gewöhnlichen Erfahrung auftraten, unverändert. Es müßten dann die Träume im engeren Sinne des Wortes als gleichsam in die Köpfe einzelner Personen eingeschachtelte Träume angesehen werden und der Unterschied der im nächtlichen Schlafe vorgestellten Phantasmen von den Wahrnehmungen des wachen Lebens bleibt derselbe, der er war. Wir haben dem Ganzen der Welt nur einen anderen Namen, aber nicht einen anderen Charakter gegeben. Nur sofern ich mit der analogischen Übertragung der Traumbeziehung auch die realistischen Voraussetzungen, unter denen das Träumen im Gegensatze zu den träumenden Menschen vorgestellt wird, festhalte, könnte ich von einer Unwirklichkeit des Weltentraumes reden. Spreche ich gleichwohl den Weltentraum als nicht mehr wirklich an, dann kann ich dies nur, sofern ich außer ihm schon ein Wirkliches, ein an sich Seiendes voraussetze. Ebenso ist klar, daß ich das, was mir die Sinne zeigen, nur unter der realistischen Voraussetzung meiner Existenz als meine Vorstellungen betrachten darf. In der Tat sind alle Argumentationen des Descartes, die Sinnestäuschungen, die Subjektivität der empfundenen Qualitäten und der Traumbeweis auf eine vorgängige Unterscheidung von subjektiven Erscheinungen und an sich seiender Realität gestützt. Der Zweifel an der Existenz einer Außenwelt ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner transzendentalen Realität des Ich durchführbar. So ist es kein Wunder, wenn aus dem Cogito das Sum sich ergibt. Die Außenexistenz wird durch die Analyse des Selbstbewußtseins nicht bewiesen, sondern

insofern das Bewußtsein als Selbstbewußtsein aufgefaßt wird, vorausgesetzt.

Nun ist freilich außer Frage, daß, wie immer ich den unmittelbaren Bewußtseinsinhalt auch beurteile, diesem die Beziehung auf ein Ich zukommt. Aber diese Beziehung kann in sehr verschiedener Weise gedeutet werden. Descartes kennt diese Unterschiede noch nicht. Sie fließen ihm in dem Selbstgefühl, in der unmittelbaren Unterscheidung der Eigenexistenz zusammen. Soweit er hier theoretische Formulierungen gibt, greift er auf die scholastischen Bestimmungen von Akt und Subjekt zurück. Aus dem Akte des Bewußtseins folgert er ein seiendes Subjekt, das dann näher als Substanz zu definieren ist. Descartes hat sich dagegen gesträubt, diese Folgerung als einen Syllogismus gelten zu lassen, dessen Obersatz lauten würde: Es sei unmöglich, daß dasjenige was denkt, nicht bestünde. Aber tatsächlich hat er diesen Schluß doch ausdrücklich anerkannt. Nach natürlichem Lichte sei es offenbar, daß das Nichts weder Zustand noch Eigenschaft haben könne. Wo wir mithin Etwas antreffen, da müsse auch ein Gegenstand oder eine Substanz, der sie angehören, bestehen. Aber ganz gleichgültig, ob dieser Satz als die Prämisse des Schlusses fungiert, oder in diesem erst enthalten ist, jedenfalls wird bei seiner Anwendung, wie bei der Verwertung der Begriffe von Wirkung und Ursache beim Gottesbeweis die transzendente Gültigkeit einer gedanklichen Beziehungsform vorausgesetzt, von der wir nicht wissen, ob sie außerhalb des Denkens und des Bewußtseins etwas bedeutet. So entscheidet auch hier nicht der scholastische Schluß auf die denkende Substanz; hinter ihm liegt das Bewußtsein der Selbständigkeit und der Würde des menschlichen Geistes und der Einzelperson, das aus dem allgemein gültigen und notwendigen Erkennen und seiner moralischen Verantwortlichkeit ent-

springt. Das Prinzip des Bewußtseins, das Descartes entdeckt hat, reicht nicht zur logischen Begründung des besonderen Ichbewußtseins, das er aus diesem ableitet, aus.

c. Die Realität der Aussenwelt.

Für das 17. und 18. Jahrhundert erwies Descartes' Beweis des Ich sich allerdings als durchschlagend. Somit reduzierte sich das Realitätsproblem auf die Frage nach der Existenz einer vom Ich unabhängigen Außenwelt. Damit ist nun die Wendung erreicht, welche am deutlichsten zeigt, wie der Realismus nicht sowohl auf den Erweis einer transzendenten, als vielmehr einer transsubjektiven Welt gerichtet ist. Die Dinge an sich, um die es sich von nun ab wesentlich handelt, sind Dinge, deren Fürsichsein darin besteht, daß sie als vom erkennenden Individuum unabhängig zu denken sind. Daher gehen auch alle Gründe, die der Realismus für den Glauben an diese Dinge hervorgebracht hat, schließlich stets auf irgendwelche Eigentümlichkeiten zurück, welche das denkende Subjekt zwingen, über den Umkreis seiner Erfahrung hinaus Realitäten, sei es zu ihrer Ergänzung, sei es als erklärende Ursachen, oder sonstwie zu setzen.

So ist es nach der ältesten dieser Beweisreihen, die in besonders eindrucksvoller Weise Locke entwickelt hat, die aber ihre Bedeutung bis in die Gegenwart hinein bewahrt hat, schon die Beschaffenheit der uns von unseren Sinnen gelieferten Bilder, die auf eine Außenwelt zu schließen berechtigt. Die Eindringlichkeit, der zwangsgemäße Charakter, die Bestimmtheit der Sinnenbilder scheinen ebensogut auf bestimmte von uns unabhängige Ursachen zu deuten, wie die Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit in dem Auftreten der wahrgenommenen Inhalte, die gegenseitige Bestätigung durch die Empfindungen verschiedener Organe und verschiedener Personen und die Möglichkeit einer Voraussage von Ereignissen, Tatsachen, die alle die Annahme

von verharrenden Teilbedingungen zu erfordern scheinen. Es ist dabei gleichgültig, welche von diesen Eigenschaften der Sinnenbilder besonders hervorgehoben werden, wie der zwangsgemäße Charakter ihres Auftretens oder ihre Bestimmtheit. Sie hängen alle miteinander zusammen und stützen sich gegenseitig. Eine zweite Gruppe von Argumenten nimmt ihren Ausgang von den Willenserfahrungen des handelnden Menschen. In der Unveränderlichkeit der Sinneseindrücke durch den Willen tritt diese Bedingtheit unseres Daseins schon hervor. Sie ist aber in jeder Erfahrung, in welcher mein Selbst von sich aus Objekte unterscheidet, enthalten, da diese Unterscheidung an die Beziehung zwischen dem Bewußtsein der willkürlichen Bewegung und dem des Widerstandes geknüpft ist, auf welchen diese trifft. In diesem Sinne haben von Maine de Biran bis auf Dilthey verschiedene Philosophen in der grundlegenden Erfahrung von Impuls und Widerstand den Ursprung unseres Glaubens an die Realität und seines Rechtes gesehen. Endlich ist auch versucht worden, den Nachweis der Realität der Außenwelt auf das Dasein sozialer und altruistischer Gefühle, oder allgemeiner auf das sittliche Bewußtsein als einen selbständigen Beweisgrund zu gründen. Diesen moralischen oder sozialen Beweis hat zuerst Fichte formuliert; in unseren Tagen hat ihn Riehl erneuert. Es ist hier noch nicht zu untersuchen, welch eine Triftigkeit diese einzelnen Argumente besitzen, ob sie hinreichen, die empirische Realität der Außenwelt zu begründen. Aber dieses darf als sicher hingenommen werden, daß ihr Sinn ausschließlich in dem Erweis von einer nur transsubjektiven Realität liegt. Über den Umkreis des Bewußtseins überhaupt führen sie nicht hinaus.

Diesem Sachverhalt entspricht denn auch die weitere Entwicklung des Realitätsproblems in der neueren Philosophie. Wie immer die empirische Realität der

Dinge zu beurteilen ist: die Unhaltbarkeit, ihr transzendentes Sein zu erweisen, tritt sofort hervor, wenn die von Descartes in einem förmlichen Schlußverfahren begründete Auffassung von der transzendenten Existenz des Ich aufgehoben wird. Dann und nur dann wird das Problem einer transzendenten Realität zum Verschwinden gebracht, ohne daß doch die berechtigte Frage nach der Existenz eines von uns unabhängigen, für sich bestehenden Gegenstandes unserer Erkenntnis damit beseitigt würde. Dies getan oder wenigstens angebahnt zu haben, ist das geschichtliche Verdienst von Hume und Kant.

Hume ging dabei von der Kritik der materiellen Substanzen und der Zerstörung des Dingbegriffes von Locke und Berkeley aus, dehnte aber diese Kritik auch auf die geistigen Substanzen und die Ichvorstellung aus. Niemals finde ich mich als ein Besonderes neben meinen Perzeptionen. Das Ich vielmehr ist nichts anderes als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen. So sind die Perzeptionen nicht Funktionen des Ichs, sondern dieses bezeichnet nur eine funktionelle Einheit unter ihnen. Damit wird die Empfindung zu einem objektiven Seinselement, deren Inbegriff die Erfahrung bildet. Gewisse Ausschnitte aus ihm sind die einzelnen Ich-Einheiten. Die Verknüpfung dieses Gegebenen durch eine Verknüpfung der Ideen wiederzugeben, ist Wissenschaft. Befreit man diesen Standpunkt von dem geschichtlichen Ausdruck, den ihm Hume gegeben hat, so ist er ersichtlich genau derselbe, auf welchem der moderne Positivismus sich bewegt und der als Phänomenalismus, insbesondere in der Naturwissenschaft, namentlich durch Machs Einfluß, Eingang gefunden hat. Man darf dabei von den zahlreichen, methodischen Erwägungen, mit denen dieser Positivismus in engem Zusammenhange mit der entwickelten Forschung über Hume hinaus geschritten ist, absehen; hier ist allein entscheidend, daß auf diesem

Standpunkt die Frage einer von uns unabhängigen Realität seinen Sinn verloren hat. Alle Aussagen über Wirklichkeit reduzieren sich auf gedankliche Verknüpfung des Gegebenen, dessen absoluten Wert zu bestimmen unmöglich ist.

Auch Kants Kritizismus ist durch die Reduktion des erkennenden Subjektes, das nach naiver Auffassung dem Ding an sich gegenüberstand oder das wenigstens seine Bilder in sich vorfindet, auf einen bloß empirischen Tatbestand gekennzeichnet. Hierin liegt, wie er im Sinne der transzendenten Analytik zu verstehen ist, sein Unterschied von dem subjektiven Idealismus oder gar Illusionismus eines Berkeley. Sonach ist auch für ihn wie für Hume der Gegensatz von Ich und Außenwelt aufgehoben, sofern er einen Gegensatz von absoluten Realitäten bezeichnet. Denn es gibt kein absolutes Ichsubjekt mehr, dessen Vorstellungen die Dinge der Außenwelt spiegeln oder sind. Die Erfahrung ist eine; Innenwelt und Außenwelt sind nur korrelativ aufeinander bezogene Seiten derselben. Über Hume erhebt sich der Kritizismus durch die Einsicht, daß eine Erkenntnis dieser Erfahrung nur durch ihre Einordnung in das Relationssystem möglich ist, welches als formale Bedingungen jeder möglichen Erfahrung und jedes Denkens beide umfaßt. Erst dieses System von Relationen gibt dem Erfahrungsgehalt seine örtliche, zeitliche und begriffliche Bestimmtheit.

Darf angenommen werden, daß durch diese Ergänzungen der transzendente Realismus aufgehoben ist, so ist durch sie das Realitätsproblem selbst noch nicht erledigt. Es kehrt in der Frage nach dem Sinn der empirischen Wirklichkeit wieder. Zwar sollte diese nach der Intention von Kant durch den Nachweis der transzendentalen Idealität von Zeit, Raum und den Kategorien gerichtet sein; aber es ist schon nachgewiesen, wie wenig die idealistische Interpretation und Fortbildung des Kritizismus unserem

Realitätsbewußtsein gerecht werden kann. Und zudem enthält die eben angedeutete allgemeine Position von Hume und Kant verschiedene der Klärung und Korrektur bedürftige Anschauungen, so daß, wenn auch auf ihr die transzendente Realität kein Problem mehr bildet, um so erforderlicher eine genaue Untersuchung der Begriffe der empirischen Realität erscheint.

2. Kapitel:

Ich und Außenwelt.

Die Aufgabe ist, den Begriff der empirischen Wirklichkeit, der allein für unsere Wissenschaft und unser Leben Bedeutung besitzt, zu klären. Und zwar handelt es sich ausschließlich um eine Phänomenologie dieses unseres Wirklichkeitsbewußtseins. Kann Wirklichkeit nicht auf Urteilsnotwendigkeit gegründet werden, so gilt es nun, innerhalb des Bewußtseins, in dessen Grenzen wir verbleiben, die Scheidung von Ich und Außenwelt, die wir alle anerkennen, begreiflich zu machen. Diese Scheidung beruht nicht auf einem Denken; und andererseits hat sie mit der begrifflichen Trennung von Bewußtsein und seinem Inhalt, die nur innerhalb der Reflektion und für sie gilt, nichts zu tun. Was bedeutet sie?

1. Der Solipsismus.

Nach dem Satz des Bewußtseins ist alles Wirkliche nur im Bewußtsein gegeben und bestimmbar. Ist damit nicht alles Wirkliche zu einem bloß individuellen Phänomen degradiert? Folgt nicht daraus mit logischer Folgerichtigkeit der von jeher beliebte und gefürchtete, immer bekämpfte, nie überwundene Solipsismus? Wenn alles Gegebene immer nur als Tatsache meines Bewußtseins mir gegeben ist: woher wissen wir, ob es außerhalb meines Bewußtseins etwas gibt?

a. Ich und „Bewusstsein überhaupt".

Wie es sich nun auch mit dem Problem des Solipsismus verhalte; zunächst läßt sich zeigen, daß aus dem Satz des Bewußtseins nicht der Solipsismus folgt. Denn von dem Begriff des „Bewußtseins überhaupt" ist sorgfältig der Begriff des Bewußtseins als einer allgemeinen Lebenserscheinung, wie es an einen Organismus gebunden auftritt, zu sondern. In letzterer Bedeutung umfaßt das Bewußtsein den Inbegriff psychischer Zustände und Vorgänge, die in einem gesetzmäßigen Zusammenhang mit den organischen Funktionen auftreten; es erscheint so in Bezogenheit auf eine animalische Realität, die ihm gegenüber primär ist, und kann daher, unter entwicklungsgeschichtlichem Gesichtspunkt, als die höchste Funktion des Lebens betrachtet werden. Von diesem psychologischen Bewußtsein unterscheidet sich das „Bewußtsein überhaupt" wesentlich. Die Bildung dieses Begriffes ist durch die Besinnung auf die Bedingungen möglicher Erfahrung gefordert. Es ist die allgemeinste Bedingung, unter der jede Vorstellung steht. Das Bewußtsein überhaupt ist somit das Prinzip jeder Erfahrung; daher ist es in ihr stets dasselbe. Es ist absolut einfach und enthält keine weiteren Merkmale, als daß es sich stets Gegenstand werden kann. Das psychologische Bewußtsein durchläuft alle Grade der Klarheit und der Dunkelheit, es entwickelt sich, es intermittiert, es zeigt Unterbrechungen und Störungen, die bis zur völligen Spaltung und Auflösung des Gefühls seiner empirischen Einheit führen können. Dem „Bewußtsein überhaupt" eignet ein ganz anderer Charakter; es ist zunächst eine bloße Abstraktion aus dem Erleben und, für sich vorgestellt, ein bloßer Gedanke im psychologischen Ich. Aber anderseits ist für die erkenntnistheoretische Grundlegung die Einsicht von fundamentaler Bedeutung, daß das psychologische Ich in allen seinen Momenten ganz innerhalb des Bewußtseins überhaupt liegt.

In dem Nachweis, daß eine Übertragung der im individuellen Denkerlebnis gegebenen Verhältnisse auf das unmittelbare Wissen, das jenem vorangeht, nicht zulässig ist, ist schon eine hinreichende Begründung dieses Satzes enthalten. Aber es kann auch noch durch andere Erwägungen verdeutlicht werden, warum das Bewußtsein, als dessen Inhalt das Gegebene bezeichnet werden kann, weil es die Bedingung der Existenz dieses ist, nicht dem Selbst, meinem Ich, das nur einen Teil des Gegebenen bildet, gleichgesetzt werden darf.

Den Ausgangspunkt aller methodischen Selbstbesinnung bildet der Rückgang auf die eigene Erfahrung. Freilich der Beginn meiner Erfahrung ist mir verborgen, und keine Erinnerung vermag den Ursprung und Inhalt des ersten Wissens mir zu vergegenwärtigen. Auch das Studium Neugeborener und das Studium fremder Kinder kann nicht durch ein Verfahren des Rückschlusses die Mängel meiner Kenntnis ergänzen. Nicht sowohl wegen der Vieldeutigkeit der Symptome, als vielmehr aus dem Grunde, weil ein solches Verfahren schon die Anerkennung der Realität eines fremden Ich voraussetzt, die zunächst für mich problematisch bleiben muß. Es könnte sein, daß die Bedingungen für die Ausbildung fremden Geisteslebens als eines bloßen Phänomens in mir nicht die gleiche Gültigkeit für mich besitzen.

So bin ich auf die Erfahrung gleichsam in einem Querschnitt meines Daseins in einem gegebenen Zeitmoment angewiesen. Und diese Erfahrung enthält nun ein Doppeltes: den Inhalt der Erfahrung und die Tatsache des Erfahrens selbst. In der Reflektion wenigstens, wenn auch nicht im Erlebnis, vermag ich beides zu scheiden, und indem ich diese Tatsache als die durch das Bewußtsein gegebene Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ausspreche, erhalte ich den allgemeinen Satz der Korrelativität von Bewußtsein und Inhalt. In dieser Fundamental-

formel ist zunächst noch keine Entscheidung über den Ort des als Ich-Bezeichneten enthalten; aber wenn ich von meiner Erfahrung spreche, wenn ich behaupte, daß alle Dinge mir gegeben sind, ich nur von ihnen weiß, sofern sie als Tatsache meines Bewußtseins auftreten, entsteht die Aufgabe, dieses Ich näher zu bestimmen, und wenigstens in seiner Sphäre zu umgrenzen. Die Analyse des Begriffes des Bewußtseins hat bereits ergeben, daß das reine Bewußtsein diesem Ich nicht gleichgesetzt werden darf; jeder Versuch dieser Art verwickelt nicht nur in die Schwierigkeiten, die aus der Interpretation des Bewußtseinszustandes als eines Verhältnisses von Objekt und Subjekt entspringen, sondern er ist auch nur vermittelst einer Hypothese möglich, die in den Tatsachen der Selbstbeobachtung keine hinreichende Grundlage findet. Ganz deutlich ist dieser über die Grenzen einer strengen Selbstbesinnung hinausführende Schritt in der Argumentation des Descartes sichtbar, welche von dem Prinzip des Bewußtseins aus die Existenz des Ich erweisen sollte. Wäre selbst der Satz: Ich denke ich bin, in seiner Gültigkeit für den zweiten Teil allem Zweifel und aller Unbestimmtheit entrückt, so bleibt doch stets fraglich, mit welchem Recht das Wissen von meinem Zweifel (und dieses und nicht der gewußte Zweifel bildet den Ausgangspunkt) als ein Ich denke aufgefaßt wird. Aus dem Denken kann vielleicht die Existenz eines Denkenden gefolgert werden; aber das Bewußtsein ist eben kein Denken. Vielmehr ist das Denken, wie es stets mit einem unmittelbaren Wissen um sich selbst auftritt, Bewußtseinsinhalt. Denn das ist die andere Seite des Nachweises, daß alles Individuelle, alles, was mein Ich konstituiert, dem Inhalt angehört, daß die „Erfahrung überhaupt" nicht nur logisch meiner Erfahrung übergeordnet ist, sondern sie tatsächlich in sich enthält, sie einschließt.

Das Wort Ich umfaßt im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwei Bedeutungen; einmal meine gesamte Persönlichkeit mit Einschluß meines Körpers und meiner Sinnesorgane, die ganze organische Verfassung, die als ein einheitliches System sich in der Umwelt, der Außenwelt erhält, und sodann in einem engeren Sinne den Inbegriff der geistigen Vorgänge des Wollens, Denkens und Fühlens, die man wohl als Charakter, als geistiges Ich, als Seele, allem körperlichen Geschehen mit Einschluß der materiellen Prozesse im eigenen Leibe als der Außenwelt gegenüberstellt. In beiderlei Bedeutung, in der psychophysischen wie in der psychologischen, besitzt aber mein Ich dieselbe Art von Existenz und Gewißheit wie die anderen Dinge und Personen in Raum und Zeit. Für mein physisches Ich, für die Summe der Glieder und Teile, die meinen Körper ausmachen, ist dies zunächst ohne weiteres einleuchtend. Allerdings ist richtig, daß unter allen räumlichen Gebilden meine Sinnesorgane eine ausgezeichnete Stellung einnehmen, insofern ihre Funktion die unerläßliche Bedingung für das Zustandekommen meiner Sinneswahrnehmungen bildet. Diese Einsicht ist so alt, wie die Versuche der Menschen, über die Entstehung der Erkenntnis Aufklärung zu gewinnen. Aber niemals kann sie dazu führen, in der Tätigkeit der Sinnesorgane allein die hinreichende Bedingung für die Erzeugung der Wahrnehmungsbilder zu erblicken. Ein Phänomenalismus, der behauptet, die Welt sei nur eine in meinem Kopf befindliche Vorstellung, ein Gehirnphänomen, mit Schopenhauer zu sprechen, oder der die Annahme auch nur für diskutabel hält, daß die Rose, die ich jetzt erblicke, mit dem Lidschluß meiner Augen schwinde, ist sinnlos, denn diese meine Sinnesorgane sind mir auch nur als Sinnesvorstellungen, durch ihre Wirkung auf Sinnesorgane gegeben; nur vermittelst einer wechselseitig sich unterstützenden Konstruktion von Sinneseindrücken erhalte

ich eine Orientierung über Bau, Struktur und Funktion meines Körpers. Demgemäß gerät ein solcher physiologischer Idealismus, der von dem halluzinatorischen Charakter aller Wahrnehmungen ausgeht, notwendig in eine von zwei Absurditäten; entweder er gibt die Konsequenz zu, daß mein Sinnesorgan selbst nur Phantasma in einem Sinnesorgan ist, und dann entsteht ein unendlicher Regreß von ineinander geschachtelten Phänomenen, wie denn Schopenhauer in der Tat das Gehirn für ein Gehirnphänomen erklärte; oder aber er behandelt die Sinnesorgane als Dinge an sich, und dann kann mit vollem Recht gefragt werden, warum der Schluß von den Phänomenen auf eine metaphysische Substanz, wenn er überhaupt für die physischen Objekte zulässig ist, nicht für ihre Gesamtheit Geltung haben soll, da doch die Bedingungen ihrer Gegebenheit durchweg die gleichen sind.

Nicht nur werden in einem frühen Stadium der kindlichen Entwicklung die Glieder des eigenen Körpers als fremde Gegenstände angesehen; entscheidend vielmehr ist, daß die räumlich aufgefaßten Sinnesinhalte gar nicht im Bewußtsein in einem räumlichen Verhältnis zu den Sinnesorganen auftreten. Vielmehr sind diese dem gleichen Zusammenhang von Phänomenen eingeordnet. Die Erkenntnis, daß diese insgesamt als Bewußtseinsinhalte gegeben sind, ist in bezug auf ihre gegenseitige räumliche Orientierung bedeutungslos. Für den Erkenntnistheoretiker besteht daher kein Anlaß, in dem natürlichen Weltbild Elemente von verschiedener Provenienz zu unterscheiden und Teile von ihnen in ein besonderes funktionelles Abhängigkeitsverhältnis von anderen zu setzen und in diesen, die er seine Körper- und Sinnesorgane nennt, zu lokalisieren. Und wenn der Physiologe, gestützt auf seine Reaktionsversuche, auch zu dem Nachweis fortgeht, daß die Qualitäten, mit denen der naive Mensch die Welt bevölkert, allein in dem empfindenden Organismus vor-

handen sind, wenn er so eine höhere Art von Subjektivität dieser Qualitäten etabliert, indem er sie aus dem Zusammenhang objektiven Naturgeschehens ausscheidet, um sie jenem Reich von Vorgängen einzugliedern, das als das Innenleben der Personen nicht in seine Beobachtungssphäre fällt: so erklärt er sie doch nur als phänomenal im Vergleich zu den Reizursachen. Bezeichnet er diese selbst als Phänomene, so werden ihm die Empfindungen seiner Versuchspersonen, zu denen er sich übrigens selbst rechnen kann, Phänomene einer zweiten Ordnung. Aber darin liegt das Entscheidende, daß er gemäß seiner Methode, welche dem Verfahren der Selbstbesinnung gerade entgegengesetzt ist, den Akt des Wahrnehmens immer nur unter den Bedingungen des Naturganzen studieren kann und eben darum in der Frage nach seiner Gültigkeit von dem empirischen Dasein dieser Bedingungen ausgehen muß. Nur unter der Voraussetzung objektiv bestimmbarer Vorgänge in einem Medium, Fortpflanzung derselben bis zu den Sinnesorganen, Erregungszuständen in den nervösen Apparaten vermag der Physiologe die Aussage des empfindenden Menschen hinsichtlich des empfundenen Sachverhaltes zu prüfen und einzuschränken. So schließt die Scheidung des in der spezifischen Reaktion, sei es der Nerven, des Gehirnes oder der Seele Enthaltenen von seinen materiellen Ursachen, wenn sie eine reine Subjektivität der Empfindungen besagen soll, zugleich die Annahme einer Außenwelt, die Existenz von Bewegungen und Körpern und Sinnesorganen in sich. Es ist ein Mißverständnis, vielmehr ein methodischer Fehler, aus dem Satz der inadäquaten Reizung durch Verallgemeinerung einen generellen Zweifel an dem Dasein einer Außenwirklichkeit zu folgern; denn der Satz leugnet nur die Korrespondenz zwischen Empfindung und ihren Ursachen, aber diese selbst kann er nicht aufheben, ohne seinen Sinn zu verlieren. Die Existenz einer phänomenalen Außenwelt, sofern sie die

Gesamtheit der von meinem leiblichen Ich zu unterscheidenden Körper umfaßt, ist überhaupt kein Problem. Die Erde, auf der ich wandle, wie der Himmel mit seinen Gestirnen über mir ist mir in der Anschauung und im Erlebnis genau so gewiß, wie das Dasein meiner Glieder und der Sinnesapparate, durch welche ich als ein lebender Organismus mit jenen Gebilden in einen Kontakt und Energieaustausch trete; ihre Realität ist, was sie auch bedeute, von derselben Ordnung. Gewiß erfordert die Feststellung ihrer empirischen Existenz in jedem einzelnen Fall eine große Reihe sehr verwickelter psychologischer Operationen, die man etwa unter dem Namen der Intellektualität der Sinneswahrnehmung zusammenfassen kann.

Die unmittelbare Sinneswahrnehmung zeigt mir nur eine Reihe diskontinuierlicher Wahrnehmungsfragmente, und es bedarf zahlreicher Beobachtungen unter den verschiedensten Bedingungen, um aus diesem Chaos die geordnete Wahrnehmungswelt, die dem entwickelten Verständnis gleichsam mit einem Schlage da zu sein scheint, herauszuarbeiten. Aber richtig ist, daß ein gleiches auch für die Erscheinungen meiner Sinnesorgane und allgemein für das Dasein und die Struktur meines Körpers gilt. Auch dieser ist erschlossen, wenn man die Konstruktion eines einheitlichen Gegenstandes aus der regellosen, stets veränderlichen Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken ihrem logischen Wert nach einem Syllogismus äquivalent setzt; daher treten ebenfalls in bezug auf die Vorstellungen von den eigenen Organen die seltsamsten Täuschungen auf, an welchen die klinischen Beobachtungen nicht arm sind. Meine Organe sind ein physisches Objekt wie jeder andere Gegenstand der Wahrnehmung, und die höchst komplexe Struktur etwa des Seh- oder des Hörapparates gestaltet die auf sie bezüglichen Untersuchungen auch nur rein tatsächlicher Natur zu einem höchst schwierigen

Problem. Ja dieses Problem kann einer allmählichen Auflösung nur unter steter Voraussetzung der Gleichartigkeit meiner Sinnesorgane mit denen der Mitmenschen entgegengeführt werden, eine Voraussetzung, welche die unentbehrliche Grundlage der Physiologie bildet und vielleicht am schlagendsten zeigt, daß die Sinnesorgane immer nur als Körper unter Körpern und von derselben Dignität wie diese gegeben sind. In dem Begriff einer Außenwirklichkeit oder Außenwelt ist daher meine Leiblichkeit eingeschlossen und die Totalität aller im Raum befaßten Gebilde ist von demselben Grade der Realität. Sieht man dies Ganze als ein Phänomen an, so sind meine Organe nur Teilphänomene, und ihr ausgezeichneter individueller Charakter ist lediglich in ihrer konstanten Präsenz und zugleich dem Umstande gegründet, daß nur unter der Bedingung eines gesetzmäßigen Zusammenhanges mit ihnen andere Objekte in meine Erfahrung eintreten können.

Das Phänomen einer Außenwelt ist aber auch nicht das Erzeugnis des Ich, das ich als ein Psychisches, Geistiges den körperlichen Vorgängen gegenüberzustellen gewohnt bin. Dieses Ich, das am zweckmäßigsten mit dem Ausdruck des Selbst bezeichnet wird, ist zunächst ebensowenig eine unmittelbare und einfache Tatsache der Innenwahrnehmung, wie die Dinge im Raum unmittelbare Tatsachen der Außenwahrnehmung sind. Gewiß werde ich in jedem Augenblick meiner Gefühle oder Strebungen in einer Weise inne, die eine weitere Analyse nicht mehr zuläßt; aber das gleiche gilt, wie gezeigt, für die Perzeption einfachster Sinnesinhalte.

Aber wie immer dieses Ich in seiner Vielseitigkeit, in seiner Verbindung struktureller Beziehungen, in seinem Zusammenwirken von Leistungen zu einem Gesamteffekt zu bestimmen ist, wesentlich bleibt, daß es in seiner Totalität innerhalb des Bewußtseins liegt. Die

Bedingung seiner Existenz ist, daß es als ein Erfahrungsinhalt vorfindbar ist. Gerade weil die Kernhaftigkeit des Erlebenden selbst nicht in einem Wissen, nicht in dem Bewußtsein gegründet ist, muß dieses Bewußtsein ihm gegenüber als primär gesetzt werden. Jeder Versuch, in der Richtung des Schopenhauerschen Systemes das Bewußtsein als Funktion eines Unbewußten, einer Willenssubstanz zu begreifen, erhellt nur die innere Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens. Das schlechthin unmittelbare Wissen, das in allen Erlebnissen enthalten ist, kann nicht eliminiert werden, ohne daß jeder Erfahrungsinhalt schwindet. Ein anderes ist freilich die Frage, in welchem Umfange das gegenständliche Vorstellen durch den Trieb- und Willenszusammenhang bedingt ist, der die Grundlage der geistigen Organisation ausmacht. Indem die Analyse hier die Abhängigkeit aufweist, in welcher etwa jene zentralen und so wenig durchsichtigen Begriffe wie Kausalität oder Substanz von letzten Erlebnissen in der Tiefe der Seele, der vollen Mannigfaltigkeit der Kräfte des lebenden Menschen stehen, sieht sie sich allgemeinsten Aufgaben gegenüber, deren Lösung für eine künftige Kritik unserer theoretischen Weltvorstellung von grundlegender Bedeutung ist. Aber das schließt nicht aus, daß nun doch das Ganze des menschlichen Daseins nur auf dem Hintergrund eines umfassenden Bewußtseins sichtbar wird, das zugleich das Selbst wie die Natur, in welcher das Selbst sich zu einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit findet, umschließt. Und zwar umschließt nicht in einem metaphysischen Verstande, wie etwa Lotze das universale Bewußtsein als das die Wechselwirkung der realen Substanzen Vermittelnde setzt, oder in unseren Tagen Bergmann ein Weltbewußtsein postuliert, vielmehr gilt uns das Bewußtsein, wie wir ihm den Charakter von Subjekt oder Ich oder Substanz absprechen müssen, lediglich als die unter erkenntnistheoretischem

Gesichtspunkt unumgängliche Bedingung dafür, daß überhaupt etwas da ist. Demgemäß ist in bezug auf das Bewußtsein Außenwelt und Innenwelt, das System der Körper wie das Selbst gleichgeordnet. Wir wissen bereits, daß das menschliche Denken nirgends die Grenzen des Bewußtseins zu überschreiten vermag; hier ist allein entscheidend, daß Außenwelt und Innenwelt von diesem Bewußtsein in gleicher Abhängigkeit stehen. Es ist streng genommen ein irreführender Sprachgebrauch, von meinem, deinem, vom individuellen Bewußtsein zu reden, wenn der Begriff des Bewußtseins in dem dargelegten Sinne von den psychischen Vorgängen, die stets einen individuellen Verband ausmachen, geschieden wird. Alle Mannigfaltigkeit, alle Unterschiede, alles Individuelle und Begrenzte liegt im Inhalt. Mein Ich, mein Selbst ist ein Strukturzusammenhang von aufweisbarer Artikulation; und wenn ich verstehend und nachbildend in fremdes Geistesleben eindringe, treffe ich auf einen anderen Strukturzusammenhang, der eben in dieser Leitung der Verbindung von Triebregungen, Volitionen, Gefühlen zu einem Ganzen seine Selbständigkeit als eine Willenseinheit mir offenbart. Aber wie mein Selbst nichts enthält, das nicht als ein im Bewußtsein Vorfindbares bezeichnet werden könnte, und wie es eben darum nicht als der Träger des Bewußtseins gelten kann, so ist auch in dem fremden Geistesleben nichts gegeben, was über das Bewußtsein hinausweist. Das fremde Selbst ist in voller Realität für mein Selbst da, wie die Dinge der Natur für meinen Körper, aber beide sind in bezug auf das Bewußtsein Inhalt, oder, wenn man will, Phänomen. Die ganze Welt mit ihren Sonnen und Sternen und Völkern und Heroen ist nur eine Welt der Erscheinungen, sie ist nur, sofern sie im Bewußtsein ist; aber dieses Bewußtsein ist nicht das meinige, nicht das deinige; ich bin es nicht, dem sie erscheint; für mich wie für dich ist sie volle lebendige

Wirklichkeit, in ihrer Totalität uns beide räumlich und zeitlich umfassend. Ich weiß, daß du entstanden bist und erzeugt in der Zeit; ich sehe, daß du nach den Verhältnissen eines weitverzweigten Systems von Bedingungen dich entwickelst, alterst und stirbst. Und ich bin gewiß, daß, bevor ich auf Erden weilte, bevor überhaupt Menschen diese Wirklichkeit erblickten, ein Spiel von Kräften nach Gesetzen bestand, das die Bildung der kosmischen Ordnung bewirkte und auf dem Erdball die Folge der Geschlechter hervorbrachte, als deren letztes Glied ich mich, von der Gegenwart rückwärts schließend, erkenne. Aber niemals entsteht das Bewußtsein, es ist in keinem Ort und in keinem Hirn, es erfüllt keine Zeit, denn es ist die Voraussetzung für alle Bestimmungen des Raumes und der Zeit.

Das Ich ist ein individueller Zusammenhang von psychischen Funktionen, und von diesem gilt, daß er an einen bestimmten Träger, an ein Selbst gebunden ist, das in einem individuellen, abgeschlossenen Körpersystem seine Grundlage hat. Und was in diesen individuellen Zusammenhang von Funktionen eingeht, ist gewußt von diesen Individuen, wird ihnen bewußt in der Sprache der Psychologie. Aber an sich ist — erkenntnistheoretisch betrachtet — nichts unbewußt, wenn es auch von niemandem gewußt wird. Das „im Bewußtsein sein" ist das allgemeinste Prädikat, das wir von der Wirklichkeit aussagen können.

b. Die Eigenerfahrung.

So schließt der Satz des Bewußtseins den Solipsismus nicht ein; die Abhängigkeit alles Seienden vom Bewußtsein überhaupt ist nicht Abhängigkeit vom erlebenden Ich, das vielmehr selbst nur Bewußtseinsinhalt ist. Aber der Satz des Bewußtseins schließt auch den Solipsismus nicht aus; die Abhängigkeit alles Seienden vom Bewußtsein garantiert allein noch nicht ein vom erlebenden Subjekt unabhängiges Sein. Es ist ein grundsätzliches Miß-

verständnis, den Solipsismus mit Hilfe des Begriffes vom unpersönlichen Bewußtsein oder Bewußtsein überhaupt überwinden zu wollen. Die empirische Welt und vor allem die Existenz der Mitmenschen bleibt nach wie vor ein Problem. Die Einsicht, daß alle Existenzaussagen nur auf ein immanentes Sein gehen können, ergibt noch nicht das Recht, ein solches auch über den Umkreis meiner Erfahrung hinaus zu setzen.

Denn das unterliegt doch keinem Zweifel, daß alles, was ich erlebe und schaue, mir gegeben ist und somit zu dem Allerpersönlichsten, was ich kenne, zu meinem Ich eine eigentliche Relation besitzt. In der Widerlegung des generellen Zweifels durch Descartes tritt mit der Einsicht, daß mit allem Gegebenen zugleich ein Bewußtsein gegeben ist, sofort die weitere Behauptung hervor, daß es das Ich ist, das als der feste Beziehungspunkt der Selbstbesinnung gelten muß. Und wie entschieden man auch alle die metaphysischen Konsequenzen ablehnen mag, die Descartes aus dieser Selbstgewißheit des Ich entwickelte, diese Selbstgewißheit des Ich und damit zugleich die Beschränkung alles Gegebenen auf die Sphäre meines Ich ist nicht zu erschüttern.

Daß der Solipsismus auch auf dem Standpunkt des Bewußtseins überhaupt ein Problem darstellt, läßt sich am einfachsten erweisen, wenn man die Beziehung der Bewußtseinsinhalte zu dem sie erlebenden Ich genauer analysiert. Es zeigt sich sofort, daß diese tatsächlich beständig erlebte Beziehung eine nähere Erläuterung und positive Angaben nicht gestattet. Alle Bilder, die man seit den Tagen der Neuplatoniker zur Aufhellung des erlebten Tatbestandes angewandt hat, dürfen nur gleichnisweise verstanden werden und klären am Ende nichts auf. Phänomenologisch angesehen ist die Ichbeziehung ein letztes, das allein erlebt, nicht definiert oder gar durch objektive Naturbegriffe bestimmt werden kann.

Es läßt sich das beispielsweise in dem Versuch von Avenarius erkennen, diese unaussprechliche Beziehung mit Hilfe des Begriffs der Prinzipalkoordination durch eine faßbare zu ersetzen.[1] Avenarius geht hierbei auf das zurück, was allein als einwandfreier Befund der Selbsterfahrung gelten kann. Als Gehalt der Erfahrung, des natürlichen Weltbegriffs, ergibt sich ihm, daß das Vorgefundene mich selbst, meine Umgebung mit ihren Bestandteilen (zu denen auch Mitmenschen zählen) und ferner dazugehörige gewisse Abhängigkeiten umfaßt. Aber Avenarius fügt sofort eine Hypothese hinzu, welche den ursprünglichen Befund erst sinnvoll gestaltet. Diese Hypothese liegt in der Deutung, die ich den Bewegungen der Mitmenschen gebe, indem ich z. B. annehme, daß ihre Lautäußerungen Aussagen seien, die sich wieder auf Empfindungen und Gedanken oder auf einen Willen ebenso beziehen, wie dies bei meinen Worten und Taten der Fall ist. Es ist hier nun gleichgültig, warum Avenarius die Hypothese einer mehr-als-mechanischen Bedeutung der Bewegungen und Laute des Mitmenschen für empfehlenswerter als die Annahme ihrer bloß mechanischen Bedeutung erachtet. Indem er sie aber akzeptiert, gewinnt er ein Mittel, um die Beziehung auf das Ich, welche in der Selbsterfahrung, obwohl tatsächlich jedoch völlig rätselhaft, vorhanden ist, exakt zu präzisieren. Denn indem er die Annahme einer nicht ausschließlich mechanischen Bedeutung der mitmenschlichen Bewegungen dem Satze gleichsetzt, daß die Mitmenschen Wesen seien wie ich, und sie somit in die Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit überführt, darf er folgern, daß im selben Sinne, in welchem ein Mitmensch Bestandteil meiner Erfahrung ist, auch ich Bestandteil der Erfah-

[1] Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung I, 1888, Bemerkungen zum Begriff bes Gegenstandes der Psychologie, Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie XVIII, 344ff.

rung des Mitmenschen sein kann. Daher erscheint es ihm im Prinzip gleichgültig, ob die weitere Entwicklung in Anknüpfung an mich selbst oder an einen beliebigen anderen Mitmenschen geschieht. Hierüber habe lediglich die methodologische Zweckmäßigkeit zu entscheiden. Diese spricht aber entschieden zugunsten der objektiven Betrachtungsweise. Daher darf im Prinzip an Stelle des Ich der Mitmensch, resp. dasjenige in ihm, wovon seine Aussagen unmittelbar abhängen (das System *C*), gesetzt werden. Dann löst sich aber die Beziehung zum Ich in die Funktionsbeziehung zu dem System *C* auf.

Es ist zweifellos, daß diese gewiß scharfsinnige Substitution der rätselhaften Ichbeziehung eine feste Unterlage gewährt. Aber ebenso sicher ist, daß sie bereits die Grenzen der reinen Erfahrung überschreitet, ja daß sie, insofern das System *C* geradezu als ein materielles System gefaßt und mit dem Cerebralsystem identifiziert wird, zu einer freilich nicht ausgesprochenen, aber doch tatsächlich in allen weiteren Formeln anerkannten Metaphysik und zwar materialistischer Färbung führen muß. Es ist gleichgültig, welche Bedeutung diese Metaphysik für sich beanspruchen kann. Das aber ist doch ersichtlich, daß sie jedenfalls die in Frage stehende Ichbeziehung nicht klärt sondern verdunkelt, indem sie dieselbe durch eine objektive Relation ersetzt. Beziehen wir die Abhängigkeit des Erlebten statt auf den Erlebenden auf das System *C*, dann gehen wir von dem phänomenoligischen Standpunkt auf den Standpunkt des Naturforschers über und setzen an Stelle der erlebbaren Beziehung die Theorie eines übrigens nicht haltbaren funktionalen Zusammenhanges.

So will sich die Beziehung auf das Ich für sich nicht weiter beschreiben und erklären lassen. Daß sie aber doch besteht und daß eben sie das Problem des Solipsismus konstituiert, wird deutlich, sobald man den Erfahrungsbestand verschiedener Ichs (deren Existenz zunächst

durchaus problematisch bleibt) vergleicht. Angenommen, es gäbe mehrere Erkenntnissubjekte, dann gilt für jedes von ihnen, daß es in seiner eigenen Welt lebt, die schlechterdings keine Berührung mit der der anderen aufweist. Wir sind einander innerlich immer und unaufhebbar fremd. Diese Einsicht ist das Ergebnis einfacher Selbstbesinnung und daher gänzlich unabhängig von realistischen oder phänomenologischen Theorien. Sie ist lediglich der Ausdruck der Tatsache, daß ich niemals mit einem anderen Erkenntnissubjekt (falls es deren gibt) einen gemeinsamen Erfahrungsinhalt habe. In dieser Tatsache ist analytisch enthalten, daß die Erlebnisse mehrerer Ichs und Erfahrungen so vielfach, als ihre Zahl beträgt, vorhanden sind. Dein Zahnschmerz ist nicht mein Zahnschmerz und kann es niemals werden. Gelänge es selbst durch Telepathie oder etwas rationellere Mittel in mir vollständig das gleiche Gefühl zu erzeugen, das ein anderer besitzt, so würden immer noch zwei Gefühle, nämlich meines und deines zu unterscheiden sein. Und ebenso wie mit diesen Erlebnissen der inneren Erfahrung, welche die Dichter aller Zeiten besungen und beklagt haben, verhält es sich mit denen der äußeren. Es gibt keine für eine Mehrheit von Erkenntnissubjekten gemeinsamen Erfahrungsobjekte. Auch dieser Satz — so paradox er klingen mag — stützt sich auf keine Hypothese über Wirklichkeit und Unwirklichkeit der Außenwelt. Um ihn zu durchschauen, brauchen wir den Boden des naiven Realismus nicht zu verlassen. Denn gesetzt die Dinge wären so im Raum und mit denjenigen Eigenschaften ausgestattet, mit denen sie uns unter normalen Bedingungen erscheinen, so ist niemals und unter keiner Bedingung mein Eindruck von einem Gegenstande derselbe, wie der eines anderen Menschen. So gewiß wie auf der Retina verschiedener Personen, die denselben leuchtenden Punkt betrachten, eine vielfache Abbildung von ihm statt-

findet, so gewiß ist, daß dieser Punkt vielfach und nicht als der eine gesehen wird, der er ist. Sofern zwei oder mehrere Betrachter niemals an demselben Punkte des Raumes sein können, muß ihr Eindruck, den sie von den Dingen haben, nicht nur ein vielfacher, sondern auch ein verschiedener sein. Es sind nicht dieselben Strahlen, welche von dem Bühnenbild zu dem Zuschauer im Parkett und der Galerie gelangen. Es sind nicht dieselben Strahlen, welche bei einer exakten Beobachtung, etwa beispielsweise einer Spektraluntersuchung, in das Auge verschiedener Beobachter nacheinander unter den gleichen Bedingungen eintreten. Wie wir auch den Gedanken wenden: über die totale Abgeschlossenheit der Erfahrungsbereiche der verschiedenen Erkenntnissubjekte kommen wir nicht hinaus. Die Monaden haben keine Fenster, in die man hineinsehen könnte. Jedes Erkenntnissubjekt ist dem anderen gegenüber vollkommen undurchdringlich, jedes eine Welt für sich. Uns geht es so, wie es Carlyle einmal beschreibt, als sein Held des Nachts in Paris ankommt und in den zahllosen Häusern und in den einzelnen Räumen dieser sich die Schläfer vergegenwärtigt. Sowie dort jedes Zimmer, jedes Haus Bewohner in sich schließt, die durch die Wand getrennt sind, so sind wir Menschen voneinander durch unüberschreitbare Abgründe geschieden. Jeder von uns lebt sein eigenes Leben, niemand kann außer sich empfinden; niemand im strengen Sinne des Wortes das Innenleben eines anderen teilen. Kein Übermaß von Hingabe, Liebe, Schmerz, Leidenschaft vermag diese Isolierung aufzuheben; schließlich bleiben wir immer durch unsere Epidermis voneinander getrennt. „Und keine Brücke führt von Mensch zu Mensch."

Dieser Charakter totaler Einsamkeit der Eigenerfahrung muß von allen Interpretationen reinlich geschieden bleiben, die zwar möglich, aber nicht mehr das reine Er-

gebnis der Selbstbesinnung sind, sondern als Hypothesen die Erfahrung überschreiten. So darf die Einsicht nicht als das Prinzip der Subjektivität ausgesprochen werden. Denn es könnte sehr wohl sein, daß der Inbegriff der Daten, der Empfindungen und Erlebnisse der einzelnen Personen sich schließlich doch als Bestandteil einer gemeinsamen Welt erweisen ließe; man denke etwa an Machs Spekulationen, nach denen die Welt aus einem Komplex von Empfindungselementen besteht, die verschieden dichte Zusammenhänge bilden, unter denen besonders zäh verkettete Massen das formen, was wir ein Ich nennen. In diesen Ichs ist der Inhalt immer noch so absolut individuell wie bei jeder anderen Theorie vom Zusammenhang der Dinge. Gleichwohl bilden sie doch nur einen Teil des Zusammenhangs, in welchem alle einzelnen Ichs enthalten sind.

Ebensowenig kann die fragliche Einsicht als Prinzip der Relativität ausgesprochen werden. Wenn über dieses eine Diskussion nicht mehr möglich ist, so muß doch betont werden, daß seine Begründung sich auf andere Tatsachen stützt, daß es seinem Sinn nach etwas Verschiedenes aussagt. Da ich niemals das, was andere Personen empfinden oder erleben, identisch wiederempfinden und -erleben kann, so bin ich weder berechtigt zu sagen, daß unser Empfinden gleichartig, noch daß es verschieden ist. Ich darf nur sagen, daß es nicht dasselbe ist. Es kommt hier nicht darauf an, ob wir imstande sind, durch irgendwelche Kriterien für die Ähnlichkeit von Empfindungen und Erlebnissen unter ähnlichen äußeren Bedingungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu gewinnen: der Satz, daß du und ich als numerisch verschiedene Erkenntnissubjekte ebendeshalb auch verschiedene Erfahrungskreise umschließen, die niemals sich decken, bildet die Voraussetzung für das Prinzip der Relativität der Erfahrung, fällt aber nicht mit ihr zusammen.

Läßt sich an dieser hervorgehobenen Fremdheit verschiedener Erfahrungskreise zueinander nicht gut zweifeln, so muß jede Gegenbehauptung, daß es nämlich gemeinsame Erfahrungsobjekte gäbe, auf einem Irrtum beruhen. Wo in der philosophischen Literatur eine derartige Behauptung auftritt, pflegt sie zumeist unbegründet zu erscheinen.

So hat etwa, um ein Beispiel für viele zu nennen, Schuppe in einem interessanten offenen Briefe an Avenarius die von ihm allgemein ausgesprochene These zu verteidigen gesucht, daß durch seinen empirischen Begriff des Bewußtseins ihm ermöglicht sei, „daß numerisch dasselbe eine reale Ding der Gegenstand der Wahrnehmung mehrerer sein kann". Es geschieht dies durch Ausschaltung des subjektiven Aktes der Empfindung und durch Aufhebung der Grenzen, welche die sogenannte Seele einerseits von den Dingen, andererseits von anderen Seelen trennen soll. Und zwar sei diese Identität des von mehreren wahrgenommenen Dinges nicht etwa in dem den Empfindungen zugrunde liegenden Ding an sich zu suchen, sondern nach Schuppes Meinung sei das Wahrgenommene in vielen Bewußtseinen dasselbe. Aber es ist nicht schwer einzusehen, daß mit der Beseitigung der sogenannten Seelensubstanz und des subjektiven Aktes der Empfindung die totale Geschiedenheit der individuellen Erfahrungskreise nicht aufgehoben wird. Wenn Schuppe in seinen Ausführungen eine Bestätigung des naiven Realismus zu erblicken glaubt, so ist schon dargetan, daß der naive Realismus als solcher garnicht dieser zentralen Einsicht widerstreitet. Man kann dies auch an Schuppe selber zeigen. Er veranschaulicht seine Begriffe vom Bewußtseinsinhalt und der Realität des darin Enthaltenen folgendermaßen: „Man denke sich in der Mitte einer Linie ein Zeichen für das Subjekt, bestehend in einem stark hervortretenden schwarzen senkrechten

Strich, welcher das Bewußtsein bedeutet. Dieses ist ohne die Objekte ein Abstraktum, während die gemeine Auffassung bei seiner sogenannten substantiellen Verschiedenheit von den Objekten es auch ohne diese wie eine konkrete Existenz darstellt. Von diesem senkrechten Striche aus gehen nach beiden Seiten feiner gezeichnete Halbkreise, welche als der Inhalt des Bewußtseins dasjenige umfassen, was zugestandenermaßen nur psychische Regung ist, die Gedanken, Gefühle und Willensakte. Zur Bezeichnung der Realität der Außenwelt werden nun irgendwelche Gestalten als die Welt der Dinge und Mitmenschen rechts und links neben diesen Kreis gestellt. Der Idealismus, welchen ich ablehne, streicht diese aus, indem er diese Dinge für bloße Gebilde der Seele erklärt, und setzt irgend welche Andeutungen derselben in den zuerst beschriebenen Kreis hinein. Ich hingegen lasse sie in ihrer Stellung unberührt, ändere auch nichts an der Bedeutung derselben, sondern bekämpfe den Seelenbegriff, hebe die Halbkreise auf, welche die Abgeschlossenheit der Seele als einer Substanz darstellen sollten, und lasse nach beiden Seiten hin die ganze Fülle von Objekten, erschauten und erschlossenen, durch Linien, welche von den Endpunkten der Senkrechten ausgehen, umfaßt sein." Man mag nun über dieses geometrische Bild denken, wie man will; es ist leider nur nicht geeignet, die Behauptung von der Identität des Wahrgenommenen selbst in verschiedenen Erkenntnissubjekten zu verdeutlichen. Denn sofern wir von mehreren Subjekten reden, müssen wir schon mehrere schwarze senkrechte Striche als ihre Repräsentanten auf der vorausgesetzten Linie angenommen haben. Lassen wir auch von ihnen als eigenen Zentren aus Linien zu den Gebilden hingehen, welche die gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte sein sollen, so ist zweierlei sicher: einmal, daß es andere Linien sind; zweitens, daß diese das gemeinsame Objekt

von einer anderen Seite treffen. Sofern es mehrere Erkenntnissubjekte im Raume gibt, müssen sie dasselbe Objekt verschieden gewahren. Die Lehre von der Subjektivität und der Objektivität der Empfindung kann diese Behauptung weder erschüttern noch sichern.

Nun kann freilich noch von einer andern Seite her der in Frage stehende Tatbestand angegriffen werden. Die Abgrenzung der subjektiven Sphäre, die Beschränkung des Gegebenen auf den Umkreis seiner individuellen Erfahrung, dieser Rückgang auf mein Bewußtsein, so hat man eingewendet[1], ist darum einseitig und als Ausgang der philosophischen Betrachtung abzulehnen, weil diese Unterscheidung des Individuellen und des Subjektiven immer nur innerhalb des Erfahrungsganzen und unter den Bedingungen möglich ist, die dieses Ganze konstituieren. Ohne Grundsätze, die über den Gehalt des jeweilig Gegebenen hinausgreifen, gibt es so wenig ein Ichbewußtsein, als es ein Gegenstandsbewußtsein gibt. Kein Inhalt kann als subjektiver gewußt oder erfahren werden, ohne damit einem anderen, der ihm gegenüber als der objektive erscheint, entgegengesetzt zu werden.

Die Bedingungen und Voraussetzungen der objektiven Erfahrung können daher nicht, nachdem die subjektive Welt der Vorstellung bereits besteht und in sich selbst ihren Abschluß gefunden hat, als nachträgliche Ergänzung hinzugefügt werden, sondern sie sind bereits in ihrer Setzung mit enthalten. Das Subjektive bedeutet immer nur das abstrakte Teilmoment einer begrifflichen Unterscheidung, das als solches keinen selbständigen Bestand besitzt, weil sein ganzer Sinn und seine ganze Bedeutung in seinem logischen Korrelat und Gegensatz wurzelt.

Indessen ist die Beschreibung dieses Sachverhaltes, so klar er zunächst auch erscheint, nicht durchsichtig, da in

[1] Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, 392f.

ihr beständig zwei Begriffe gleichgesetzt werden, welche sorgfältig zu sondern sind. Das Individuelle ist nicht gleichbedeutend mit dem Subjektiven, die Unterscheidung der individuellen Erfahrungskreise und die Einsicht ihrer gegenseitigen Abgeschlossenheit nicht gleichbedeutend mit der Scheidung des Ich- und des Gegenstandsbewußtseins. Allerdings ist die völlige Isoliertheit, in der das Ich sich immer findet, am Ende nur durch die Bezugnahme auf andere Ichs und den Vergleich mit ihnen zu verdeutlichen. Aber das heißt nicht, daß die Unterscheidung einer Vielheit von Erkenntnissubjekten oder wenigstens die Abgrenzung des einen Erfahrungskreises, der mir allein zugänglich ist, nur durch eine vorgängige Setzung eines Transsubjektiven zu vollziehen ist. Das Transsubjektive, also hier das fremde Ich, wird nur als Hilfsvorstellung benutzt, um zu zeigen, daß durch seine Einführung nichts an dem Bestande meiner Erfahrung geändert wird, daß beide Erfahrungskreise also gänzlich beziehungslos sind. Nur das soll erwiesen werden, daß, wenn es andere Erkenntnissubjekte gibt, ich niemals gemeinsame Erfahrungen mit ihnen haben kann. Ob es andere Erkenntnissubjekte gibt, steht dabei gar nicht in Frage. Nur das eine ist gewiß, daß ich Erfahrungen habe, und daher ist für mich die Existenz jeder anderen Erkenntnissubjekte ein Problem, das nicht durch den Rückgang auf den Begriff des Erfahrungsganzen verschwindet.

Der Beweis hierfür liegt auch darin, daß das Problem der Objektivität der Erkenntnis und die Scheidung des Erfahrungsgehaltes in verschiedenwertige Teilmomente möglich ist, wenn auch nur ein einzelnes psychologisches Subjekt allein vorhanden wäre. Die Theorie der Erfahrung, wie sie der logische Idealismus etwa entwickelt hat, ist auch auf dem Standpunkt des Solipsismus möglich und durchführbar. Freilich darf dabei die Objektivität des Erfahrungsurteiles nicht in seiner Allgemein-

gültigkeit für alle Erkenntnissubjekte gesetzt werden. Beschränkt man sich darauf, das objektive von dem subjektiven Urteile dadurch zu charakterisieren, daß jenes für alle Erkenntnissubjekte, dieses nur für ein einzelnes gültig wäre, dann ist freilich im Begriff der objektiven Erkenntnis die Annahme der Existenz von mehreren Erkenntnissubjekten eingeschlossen, und man kann mit Volkelt[1] aus der Denknotwendigkeit ein transzendentes Minimum deduzieren, das in der Setzung des fremden Bewußtseins gegeben wäre. Aber die Annahme einer Mehrheit von Erkenntnissubjekten ist nicht die logische Voraussetzung für die Behandlung des Erkenntnisproblems. Denn Notwendigkeit und Objektivität des Erkennens würde auch bestehen oder zu fordern sein, wenn es nur ein Erkenntnissubjekt gäbe. Notwendigkeit und Objektivität könnten lediglich die Unabhängigkeit eines Erkenntnisinhaltes von der Zeit besagen. Und die begriffliche Formung des Erfahrungsinhaltes könnte dann am Ende alle diejenigen Stufen der Objektivität durchlaufen, könnte jene Gliederung und jene Einordnung in das System der Konstruktionsbegriffe empfangen, die das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit sind. Auch wenn es nur ein einziges Erkenntnissubjekt gäbe, wäre etwa die Scheidung der qualitativen Elemente von den quantitativen, der veränderlichen Phänomene von den dauernden Relationen möglich und berechtigt. Das System der Grundbegriffe und Grundgesetze der Naturwissenschaft bliebe das gleiche und stünde in gleichem Verhältnis zu dem im individuellen Erlebnis Gegebenen, auch wenn nur ein einziges Erkenntnissubjekt diese Erlebnisse hätte. Nur weil die Gesetze unabhängig von der Zeit gelten, würden sie für alle Intelligenzen gelten; die Übereinstimmung der Erkenntnissubjekte wäre dagegen für diese Auffassung

[1] Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, 1906, 46f.

irrelevant. Ob sie für den Aufbau des Erkenntnissystems tatsächlich gleichgültig ist, ob nicht die gleichzeitige Erfahrung verschiedener Personen, ja ob nicht die Beziehung auf mehrere Ichs für den tatsächlichen Aufbau der Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung ist, kann vorläufig dahingestellt bleiben. Wichtig ist hier nur, daß, wenn selbst alle Prämissen des logischen Idealismus zugegeben werden, damit die Existenz des fremden Ichs weder vorausgesetzt noch gefordert wird. Welche Bedeutung daher die Scheidung von subjektiven und objektiven Erkenntniselementen innerhalb der Erfahrung besitzt: für die Frage nach der Existenz des fremden Ichs besagt sie gar nichts. Die Behauptung dieser Existenz bildet vielmehr eine durchaus selbständige These, sie ist eine Realbehauptung, welche bestritten oder verteidigt werden kann.

Eben darum bleibt es dabei, daß alle Tatsachen des Bewußtseins, die nach dem Satze des Bewußtseins für das einzig Wirkliche gelten können, immer nur zunächst als Tatsachen meines Bewußtseins mir gegeben sind. Was ich von der Welt empfinde, was ich erlebe, ist mein, und nur mein Eigentum. Wenn es außer mir noch andere Erkenntnissubjekte gibt, so lebt gewiß ein jedes in seiner eigenen Welt, von der niemals der andere unmittelbar und gemeinsam mit ihm etwas erfahren kann. Die Erfahrungskreise der einzelnen Bewußtseine sind vollkommen gegen einander abgeschlossen.

So bin ich von Beginn an in meiner philosophischen Reflektion auf mein und nur mein Selbstbewußtsein angewiesen. Natürlich vermag ich von mir aus, sei es den Begriff eines Bewußtseins überhaupt, oder den der logischen Einheit der Erfahrungserkenntnis unter Abstraktion von seinem besonderen Inhalte, der meinem Ich zuzurechnen ist, zu bilden; und ich vermag weiter die in diesem Begriff enthaltenen Bedingungen zu entwickeln,

welche etwa als apriorische Voraussetzungen für jede, nicht nur für meine Erkenntnis gültig sein müßten. Aber dabei ist doch nicht zu übersehen, daß diese Begriffe von Bewußtsein überhaupt oder logischem Ich oder transzendentaler Apperzeption lediglich Kunstprodukte meines Denkens sind. Und zwar nicht nur, insofern sie Abstraktionen von einem Tatbestande darstellen, ohne welche ihnen eine eigene Existenz nicht zuzuschreiben ist, sondern auch deshalb, weil ich nicht weiß, ob der Tatbestand, von dem ich dabei abstrahiere, noch irgendwo außerhalb meiner vorhanden ist. Angenommen ich wäre allein auf der Welt, und in keinem der fremden Menschenleiber, die ich sinnlich gewahre, wäre etwas Analoges von dem vorauszusetzen, was ich als Ich bezeichne, so ist die Bildung der Begriffe von Bewußtsein überhaupt als der Bedingung jeder möglichen Erfahrung durchaus möglich. Aber gerade dieser Umstand beweist, daß mit Hilfe dieser Begriffe der Solipsismus nicht überwunden wird. Wenn ich von meinem Bewußtsein ausgehend alles das, was mich in meiner Eigenart bestimmt, alles Individuelle an mir zum Objekt rechne, so daß die von mir vorgefundene Welt nicht sowohl als Inhalt meines Bewußtseins, sondern eines unpersönlichen Bewußtseins zu bezeichnen ist, in welchem ich nur ein ausgezeichnetes Objekt bin, dann wird zwar der Gegensatz von Ich und Außenwelt zu einer bloßen Relation innerhalb des dem unpersönlichen Bewußtseins immanenten Inhaltes herabgedrückt; aber das fremde Ich, das nur nach seiner leiblichen Seite als Teil der Objektwelt erscheint, dagegen nach seinem inneren Bestand niemals von mir vorgefunden werden kann, geht in diese ganze Betrachtung nicht ein. Freilich, wenn es außer dem Ich noch andere Ichs gibt, dann vermögen diese vielleicht in ähnlicher Weise wie ich von ihren individuellen Bestimmungen zu abstrahieren und den Begriff einer gemeinsamen Erfahrungs-

welt nebst ihren Bedingungen zu bilden. Aber ob diese fremden Ichs, die ich in den fremden Leibern vermute, existieren, erweist mir keine Analyse des Bewußtseins.

2. Die Erlebnisgrundlagen des Wirklichkeitsbegriffes.

Ist der Solipsismus mit theoretischen Mitteln zu überwinden? Zweifellos bildet er und nicht der Standpunkt des Bewußtseins oder gar der der objektiven Erkenntnisanalyse den Ausgangspunkt einer systematischen Erörterung des Realitätsproblems. Denn auf ihn und letzthin auf ihn ziehen sich alle Fragen nach dem Wirklichen, die es mit der Existenz der Dinge, der Außenwelt und fremder Personen zu tun haben, zusammen. Ist festgestellt, daß alle Erkenntnis einen materialen Gehalt enthält, der nicht aus den formalen Bedingungen des Erkennens abzuleiten ist, ist weiter gesichert, daß dieser Gehalt nur als Bewußtseinsinhalt zu bestimmen ist, dagegen nirgends auf ein Transzendentes weist, so ist nunmehr die Frage, ob und in welchem Sinne wir berechtigt sind, über den Umkreis unserer persönlichen Erfahrungen hinaus ein Transsubjektives als den immanenten Gegenstand der Erkenntnis zu setzen.

a. Die Beweise für die Existenz der Aussenwelt.

Hier eröffnen sich nun die zahlreichen, bis heute noch nicht abgeschlossenen Debatten, welche seit den Tagen des Descartes den Beweis für die Existenz einer Außenwelt bringen wollen. Daß sie insgesamt ein transzendentes Sein nicht garantieren, war schon hervorzuheben. Sichern sie nun wenigstens die empirische Welt und die Existenz unserer Mitmenschen in dieser? Erwägt man die Triftigkeit der vorgelegten Schlußreihen so läßt sich gewiß nicht verkennen, daß ihnen im allgemeinen eine bedeutende Plausibilität zukommt. In der Tat scheint der zwangs-

mäßige Charakter in dem Auftreten unserer Sinnesempfindungen, ihre Bestimmtheit, scheinen die Erfahrungen des Willens und des Gefühlslebens gleichmäßig zur Ergänzung und Erklärung eines hinzugedachten äußeren Substrates zu bedürfen.

Aber wie die einzelnen Argumente auch zu bewerten seien: ganz gewiß reichen sie nicht zu einem über jeden Zweifel erhabenen Beweis für die Existenz der empirischen Welt aus. Schon darum nicht, weil sie die Existenz der Außenwelt nie anders denn als eine Hypothese wahrscheinlich machen können. Diese Hypothese mag die umfassendste und wichtigste für unsere Erkenntnis und für unser Leben sein, da sie allen anderen Hypothesen Unterlage und Halt gewährt. Sie ist vielleicht unentbehrlich, aber sie bleibt eine Hypothese, die wie jede andere Hypothese strenger Evidenz entbehrt.

Aber wichtiger ist noch, daß durch sie, welchen Grad der Wahrscheinlichkeit sie nun auch beanspruchen mag, nicht sowohl die Existenz der Außenwirklichkeit, als vielmehr nur die Notwendigkeit, eine solche als den Grund für das Auftreten der Sinnbilder in uns zu denken, erwiesen wird. Anders ausgedrückt ist danach die Außenwelt ein notwendiger Gedanke, der nur innerhalb des Systemes der Erkenntnis und für dasselbe unentbehrlich wäre. Das intellektuelle Beweisverfahren reicht, wenn überhaupt, nur aus, um die Idee einer Außenwelt zu sichern; nirgends führt es jedoch zu dieser Außenwelt selbst, da die Denknotwendigkeit noch nicht eine von uns unabhängige Realität bedeutet. Dies war die grundlegende Behauptung des transzendentalen Idealismus, daß das Denken nie über die Grenzen des Erkennens hinausführt, und es ist nicht einzusehen, wie mit intellektualistischen Mitteln dieser Standpunkt, für welchen auch die Idee der Außenwelt nur eine Idee, nur ein Konstruktionsmittel des wissenschaftlichen Denkens ist, überwunden werden

kann. Erfordern die Eigenschaften der Sinnenbilder in Verbindung mit dem logischen Postulat des Kausalprinzipes die Annahme einer von ihnen unabhängigen Außenwelt, verharrender Teilbedingungen, sie erzeugender Ursachen oder wirksamer Kräfte, so sind diese Teilbedingungen oder Ursachen zunächst nur als denknotwendige Voraussetzungen, d. h. als freie Schöpfungen der konstruierenden Wissenschaft anzusehen, denen ein über ihre methodische Bedeutung hinausreichender Wert nicht zuzusprechen ist. So könnte man von hier aus allen Beweisen für die Existenz einer Außenwelt zustimmen, ohne diese selbst als etwas anderes als einen Gedanken, als eine Hypothesis im Sinne Platos zu betrachten.

Daher hat man auch von jeher versucht, den Glauben an die Realität der transsubjektiven Dinge und Menschen auf andere als rein theoretische Überlegungen zu stützen. Vor allem hat man betont, daß dieser Glaube nicht Produkt des wissenschaftlichen Denkens, nicht also eine Hypothese zu bestimmten Erklärungszwecken sei, sondern allem Erkennen vorangehe und seinen Sinn und seinen Inhalt aus dem Leben selbst empfange.

Der erste, der in diesem Sinne das Realitätsbewußtsein als die tatsächliche und nicht bloß logische Voraussetzung unseres Handelns, Wahrnehmens und Denkens betonte, war Aristoteles. Seine Argumente gipfeln vor allem in der Behauptung, daß die Möglichkeit einer widerspruchslosen Verneinung einer Außenwelt nicht hinreiche, den Glauben an ihre Existenz, der die Voraussetzung unseres Handelns, Wahrnehmens und Denkens ist, zu erschüttern. Wie all unser Empfinden und Wissen auf etwas außer ihm bezogen ist, das notwendig vorher sein muß, so kann zwar dieses Seiende niemals aus bloßem Wissen bewiesen werden, wäre aber doch nur dann in Frage zu stellen, falls in dieser Annahme innere Widersprüche auftreten würden. Der Glaube an die

Realität der Außenwelt ist eines förmlichen Beweises weder fähig, noch bedürftig. Die Beweislast liegt auf seiten derer, die diese Realität bestreiten.

Freilich waren damit die Zweifel und Angriffe, die sich das Altertum über erhielten und hie und da auch im Mittelalter auftraten, nicht zum Schweigen gebracht. Aber der ursprüngliche aristotelische Gedanke, daß vor allem Denken die Realität uns als gewiß gegeben, und daher, wie im einzelnen auch zu korrigieren, im ganzen doch nicht zu bestreiten ist, hat sich erhalten. So hat im Zeitalter des Descartes Hobbes gegenüber allen Einwänden gegen die Existenz einer realen Welt darauf hingewiesen, daß diese Bedenken stets nur das Produkt einer späteren Reflexion und die Annahme, daß alles nur Erscheinung und das Leben nur ein Traum wäre, eine absichtliche Fiktion sei, die, für gewisse Erkenntniszwecke förderlich, ernsthaft nicht geglaubt werden könne. Und in ähnlicher Weise haben andere Denker nach ihm argumentiert.

In unseren Tagen hat etwa Wundt einen solchen Standpunkt entwickelt.[1] Nach ihm ist der ursprüngliche Tatbestand der aller wissenschaftlichen Reflexion vorangehenden Erfahrung nicht das in, sondern das außer dem Bewußtsein gelegene Objekt. Die Einsicht, daß dieses äußere Objekt überhaupt im Bewußtsein vorgestellt wird, vermag den ursprünglichen Tatbestand nicht aufzuheben, sondern nur dahin zu ergänzen, daß die Wahrnehmung ein auf das Objekt hinweisendes Symbol sei, aus dem sich das reale Objekt selbst ergebe, sobald man alle die Eigenschaften in Abzug bringe, die sich durch die Vergleichung der objektiven Erfahrungen als subjektiv herausstellen. Zu diesen subjektiven Elementen kann aber der Natur der Sache nach die Existenz einer von dem Subjekt unab-

[1] Wundt, System der Philosophie², 1897, 136f.

hängigen Wirklichkeit selbst niemals gehören, weil eben diese Existenz die Voraussetzung ist, auf Grund derer erst alle jene den ursprünglichen Wahrnehmungsinhalt berechtigenden Unterscheidungen zwischen subjektiven und objektiven Elementen möglich werden. So behält das Objekt die unmittelbare Wirklichkeit, die ihm von Anfang an zukommt, bei allen Richtigstellungen, die der Wahrnehmungsinhalt durch den Widerstreit der Vorstellungen erfahren mag, unverändert bei. Das Dasein der Objekte ist allgemein ebenso unmittelbar und unbestreitbar gegeben wie das der Subjekte; doch wird unsere Auffassung desselben durch die Erkenntnis beeinflußt, daß jedes gegebene Objekt ein Subjekt sei, vermischt mit allen den Bestandteilen des Wahrnehmungsinhaltes, die nicht objektiver Art sind.

Und ähnlich wie Wundt hat Riehl[1] den Realismus als das Fundament der Logik und die Grundlage der positiven Forschung und Wissenschaft nachzuweisen oder richtiger aufzuweisen unternommen. Auch er betont, daß die Existenz nicht schon als Inhalt der Vorstellung irgend eines Dinges gehört, da sie vielmehr das Verhältnis des Dinges zu uns, die Beziehung, in der dasselbe vermittelst der Erregung unserer Sinne zu uns steht, ausdrückt. Existenz, Sein, kann überhaupt nicht gedacht werden; es wird empfunden, gefühlt, erlebt, aber nicht vorgestellt. In der Wahrnehmung fühlen wir uns von der Gegenwart und Wirksamkeit dessen, was wir als Objekt vorstellen und denken, abhängig. Und in dem Mitempfinden eines anderen psychischen Wesens, vor allem in den altruistischen Gefühlen erschließt sich uns die Existenz von Mitmenschen außer uns, die darum durch kein Raisonnement anzufechten ist, weil sie vor allem Raisonnement sicher ist.

[1] Der Philosophische Kriticismus II, Erste Hälfte, 1879, 18ff., Zweite Hälfte 1889, 128ff.

Erwägt man diese Betrachtungen kritisch, dann ist sicher, daß sie nicht nur in anderer Weise als die intellektuellen Theorien die Außenwirklichkeit begründen, sondern durch den Hinweis auf das unmittelbare Erlebnis oder die ursprüngliche Erfahrung diesem Glauben auch einen Sinn verleihen, der dem Angriff von seiten des transcendentalen Idealismus den Boden entzieht. Weil das Außenseiende nicht von uns erschlossen, sondern erlebt wird, ist es mehr als eine Hypothese und mehr als eine denknotwendige Voraussetzung.

Freilich bleiben aber noch Fragen. Denn wenn tatsächlich die Annahme von der realen Gegebenheit des Subjekts und Objekts die natürliche Voraussetzung bildete, so reicht dies allein nicht hin, sie auch als dauernde Grundlage zu rechtfertigen. Denn darin liegt ja gerade der auszeichnende Charakter der Wissenschaft, wie sie seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts sich konstituierte, daß sie nirgends auf Voraussetzungen zurückzugreifen braucht, die sich der Prüfung entziehen. Tatsächlich knüpft das wissenschaftliche Denken allerorten an Annahmen an, die es bereits vorfindet. Aber nirgends braucht es sie darum hinzunehmen, weil sie vorhanden oder ursprünglich sind. Die Wissenschaft ist völlig autonom und erfordert keine anderen Grundlagen, als die, welche sie in eigener kritischer Prüfung anerkennt. Jede Voraussetzung, auch die sicherste und ursprünglichste, vermag sie derart der Untersuchung zu unterziehen; und da sie ihrem Wesen nach voraussetzungsfrei verfährt, wird sie nicht nur die Freiheit, sondern die Pflicht zu einer solchen kritischen Prüfung haben. Daher genügt der bloße Rückgang auf die Ursprünglichkeit des Realitätsbewußtseins nicht. Dieser beweist nur, daß der Mensch in seiner vorwissenschaftlichen Entwicklung von ihm beherrscht wird; aber er gibt keinen Rechtsgrund dafür, daß der Glaube an die Realität der Objekte im allgemeinen die dauernde Vor-

aussetzung der wissenschaftlichen Forschung bleiben muß.

Diese Einwände sind sicherlich in gewisser Hinsicht berechtigt. Aber sie lassen sich sogleich entkräften, wenn der Nachweis möglich ist, daß das, was in den vorgängigen Betrachtungen als ursprüngliche der Wissenschaft vorausliegende Erfahrung erscheint, auch jederzeit innerhalb der entwickelten Erfahrung erhalten bleibt, und wenn gezeigt werden kann, daß ich nicht nur ursprünglich, sondern beständig innerhalb meiner Erfahrung den Gegensatz von Ich und Außenwirklichkeit erlebe, ja wenn das Ichbewußtsein, das den Ausgangspunkt des Solipsismus bildet, immer nur im Verhältnis zu einem Bewußtsein von Nichtich möglich, und daß dieses Verhältnis nicht logisch ist, sondern im Leben selber wurzelt.

b. Das Wirklichkeitserlebnis.

Dieser Nachweis läßt sich nun durch phänomenologische Analyse erbringen. Denn innerhalb der Grenzen meiner Erfahrung, die allein den Ausgang der philosophischen Selbstbesinnung bilden darf, läßt sich eine Differenz in den Erfahrungsinhalten aufdecken, welche der unaufhebbare Grund für eine Unterscheidung des dem Ich Zugehörigen und einer Außenwelt ist. Dieser Unterschied liegt nicht in dem Verhältnis des Gegebenen zum Bewußtsein. Das Merkmal des Vorgefundenen läßt eine weitere Analyse nicht zu. Es handelt sich nicht um eine andere Art von Gegebenheit, die Form des Gegebenseins ist für alle Inhalte gleich. Wohl aber differieren diese Inhalte selbst nach ihrem Bestande, das Material meiner Erfahrung weist durchgreifende Gegensätze auf, welche für den Aufbau meiner Erfahrungswelt von fundamentaler Tragweite sind. Diese schon berührte Differenz ist durch den Gegensatz der Empfindung und sinnlichen Erscheinungen einerseits, der Erlebnisse oder psychischen Funktionen anderseits ge-

geben. Daß alle Daten der Erfahrung sich schließlich in zwei spezifische Klassen ordnen lassen, ist eine Einsicht, welche die neuere Psychologie von verschiedenen Seiten her erarbeitet und sichergestellt hat. Zwar hat sich noch nicht eine allgemein gültige Terminologie für diese beiden Klassen von Bewußtseinsinhalten durchgesetzt. Vorgeschlagenen Benennungen wie: Inhalt und Akt, Empfindung und Erlebnis, Erscheinung und Funktion, psychische Elemente und lebendige Stellungnahme haben über besondere Kreise hinaus eine weitere Verwendung noch nicht gefunden. Daß aber zwischen Sinnesinhalten wie warm, rot, sauer usw. einerseits, dem gegenständlichen Wahrnehmen, dem Urteilen, den Gemütsbewegungen, dem Begehren und Wollen anderseits ein grundlegender Unterschied besteht, leuchtet so unmittelbar ein, daß die neueren Klassifikationen der wissenschaftlichen Psychologie immer mehr von ihm beherrscht werden. Gegenwärtig kann es sich nur um die genauere Abgrenzung beider Klassen von Erfahrungsinhalten, aber kaum noch um das Recht ihrer Gegenüberstellung handeln.

Damit ist nicht nur eine Trennung gegeben, welche für die Psychologie grundlegend ist, sondern von dieser Trennung der Sinneserscheinungen einerseits, der Erlebnisse oder Funktionen anderseits aus kann nun auch das Problem des Solipsismus der Auflösung nahegebracht werden. Denn das ist die bedeutsame Konsequenz, die sich aus diesem phänomenologischen Tatbestand ergibt, daß das Ich, das den Ausgang aller Selbstbesinnung bildet, nicht gleich der Summe seiner Erfahrungsinhalte ist. Sondern das Ich oder das Selbst konstituiert sich immer nur in dem Inbegriff von psychischen Funktionen, durch welche die lebendige Einheit von vornherein sich im Gegensatz zu der Gesamtheit der Empfindungsinhalte findet, von denen es sich als Subjekt sondert, die ihm als Objekt entgegentreten. Mit der Trennung der psychischen

Funktionen von den sinnlichen Erscheinungen, die in meiner Erfahrung sich vollzieht, durch welche gleichsam meine Erfahrung gespalten wird, entsteht für mich eine Scheidung zweier Welten, die, wie immer sie von der Wissenschaft zu korrigieren ist, den letzten Gehalt des Realitätsbewußtseins ausmacht, eines Bewußtseins, das allem theoretischen Überlegen vorangeht und alles theoretische Überlegen überdauert, weil einschließt. Denn das ist das Entscheidende, daß von dem lebendigen Ich aus eine neue Stellungnahme zu dem Gegebenen sich erschließt, ein neuer Begriff von Realität uns aufgeht, der im Erlebnis wurzelt und durch dieses seinen Sinn empfängt.

Das Ich ist nicht nur Selbstbewußtsein, sondern auch Selbsttätigkeit. Alles, was es von sich weiß, weiß es nur durch in der Zeit verlaufende Akte, indem es eben in diesen Tätigkeiten sich offenbart. Das Ich ist kein stummer und teilnahmloser Zuschauer im Spiel des Weltgetriebes, sondern mit jedem Akt und mit jedem Schritt, den es als Individuum tut, mit jeder Lenkung der Aufmerksamkeit in der Selbstbeobachtung, mit jeder gedanklichen Bewegung, in der es von Erkenntnis zu Erkenntnis vorwärtsschreitet, in jedem Wechsel von Anerkennung und Verabscheuung, Liebe und Haß erlebt es sich als stellungnehmend, als fordernd, als Ziele setzend, als handelnd. Ganz gleichgültig, wie man diesen Tatbestand physiologisch vom Standpunkte der theoretischen Naturwissenschaft aus deute: in dem primären Befunde ist dieses Tätigsein, dieses Streben unmittelbar als Grundfaktum enthalten, das zu bestreiten und zu bezweifeln sinnlos ist, da jedes Bestreiten, jedes Bezweifeln eben diese Tätigkeit wieder bezeugen würde. Mag der Psychologe das, was in dem umgehenden Klassenbegriff der beschreibenden Psychologie als Trieb und Wille herausgehoben wird, wie immer zergliedern; den Charakter von

Lebendigkeit, der in diesem Tatbestande sich ausspricht, kann er ihm nicht nehmen, sofern er nicht an die Stelle des Erlebten eine völlig freie Fiktion setzen will. Mag der Naturforscher den Menschen, der sich handelnd glaubt, als einen bloßen Spielball der toten Kräfte aufweisen, die das All und damit auch den Körper dieses Menschen beherrschen, mag er sein Leben in die Veränderungen eines Systemes von materiellen Teilen auflösen, die automatisch blinder Notwendigkeit folgen: den Glauben und die im inneren Erleben enthaltene Selbstgewißheit des handelnden Menschen können sie ihm nicht nehmen, nicht zerstören. Hierin beruht das Recht aller voluntaristischen Psychologien der neueren Zeit, ob sie in dem metaphysischen Gewande der Schopenhauerschen Lehre oder in der vorsichtigen Fassung von Wundts Aktualitätstheorie der Seele oder in Diltheys Gedanken von dem lebendigen Strukturzusammenhange des Selbst auftreten. Und hierin beruht auch die partielle Berechtigung der Windelband-Rickertschen Schule, in dem Erkenntnisakt als solchem mehr als ein nur theoretisches Verhalten des Ich zu sehen, wenn auch die Interpretation dieses Plus als Anerkennung eines Wertes als unhaltbar sich erwies. In der Verkennung des Ich als einem wurzelhaft Lebendigen und Tätigen liegt der Grundirrtum aller intellektualisierenden Schulen, welche das Wesen des Ichs und der Seele allein in der *ratio* suchten. Der Begründer des neueren Rationalismus hat freilich diesen Irrtum nicht geteilt. Mochte er mit einer gewissen Ausschließlichkeit in der *res cogitans*, die in dem Ansturm der Zweifel sich behauptet hatte, das *cogitare* in dem Zusammenhange seiner systematischen Entwicklung stark betonen und in den Vordergrund rücken; aber wie das zweifelnde Ich es in folgenreicher Entscheidung unternimmt, das ganze bisherige Wissen in Frage zu stellen und in völliger Autonomie neu zu begründen, konnte in diesem Zerstören und

Aufbauen, in diesem Fragen und Konstruieren das Ich sich nicht anders als handelnd, ja als schöpferisch erweisen, wie dies denn auch Descartes ausdrücklich anerkannt hat. Wenn er freilich damit sogleich die Freiheit des Willens und des Handelns verband, so kann in unserem Zusammenhang davon abgesehen werden. Der Gedanke von dem Ich als einem wollenden und tätigen Wesen, das nicht zu tatenloser Kontemplation bestimmt ist, sondern sich anschickt, selbständig und am stärksten vermittelst der Wissenschaft sich die Welt zu erobern, ist von dieser Theorie unabhängig, die Lehre vom 'Primat der praktischen Vernunft', wie sie im Erlebnis selbst begründet ist, und wie sie die ganze moderne Kultur beherrscht, ist in ihrer Sieghaftigkeit erwiesen.

Geht man aber vom Standpunkt der Reflexion und der theoretischen Selbstbesinnung, von dem aus der Solipsismus unüberwindlich ist, zu dem Standpunkt des handelnden Menschen über, dann empfängt die deskriptive Scheidung zwischen Sinneserscheinungen und psychischen Funktionen eine neue Bedeutung. Für das wollende Ich sind die Erscheinungen nicht bloß Phänomene oder vielmehr nicht nur in Relation zu ihm gegeben; sie offenbaren ihm zugleich ein anderes, das ihm entgegenstrebt und von ihm als etwas erlebt wird, durch das es sich gebunden fühlt, mit dem es in Wechselwirkung steht.

Denn das wollende Ich findet nun in sich als eine ebenso fundamentale Erfahrung wie das Streben eine Hemmung, eine Begrenzung desselben durch ein anderes, das ihm als Sinneserscheinung entgegentritt, vor. In klassischer Einfachheit ist dies in der Willkürbewegung der Fall, und darum hat Dilthey[1] recht, den Ursprung unseres Glaubens

[1] Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin XXXIX, 1890, 977 ff.

an die Realität der Außenwelt in diesem Erlebnis zu suchen. Neben dem Bewußtsein vom Impuls, das meine Willkürbewegung begleitet oder auslöst, steht das Bewußtsein vom Widerstand, auf welchen diese zutrifft. Durch diese findet der Wille sich gehemmt. Und zwar ist die Hemmung nicht eine dem Impuls folgende Abwandlung in unserem zuständlichen Bewußtsein, sondern sie tritt ein, während der Impuls fortdauert, und gleichzeitig bestehen beide Tatsachen zusammen. Die Willensinterpretation findet hierin eine Schranke, die nicht von ihr aus gesetzt, in ihr enthalten, nicht durch sie gefordert ist. Beide sind bewußte Tatsachen, da sie innerhalb desselben Bewußtseins stattfinden und enthalten doch etwas, was zu der Bildung eines Begriffes drängt, der von dem des Selbst oder des Ichs geschieden ist. Und zwar knüpft diese Erfahrung von Impulshemmung stets an das Auftreten von gewissen Sinneseindrücken, d. h. von Bewußtseinsinhalten an. Bezeichne ich nun diejenigen Bewußtseinsinhalte, an welche sich die Erfahrung der Hemmung eines Willens anschließt, als das Wirkliche, so enthält dieser Begriff nicht ein vom Bewußtsein überhaupt unabhängiges Dasein, aber wohl den eines dem Ich entgegen Wirkenden. Dasein hat für den handelnden Menschen nur diesen Sinn, und dieser Sinn ist nicht ein logischer, sondern ein praktischer.

So empfängt der Begriff der realen Existenz einer Außenwelt einen vom Standpunkt des wollenden Ich aus festen Sinn. Weder wird durch ihn der Begriff des Seins erweitert noch ein Transzendentes garantiert. Denn zu einem anderen Sein als dem im Bewußtsein gegebenen führt auch die Erfahrung von Impuls und Hemmung nicht. Aber innerhalb dieses allgemeinen Begriffes vom Sein können wir nunmehr den Begriff einer Außenexistenz abgrenzen. Das war ja die Frage, ob und wie wir innerhalb der allgemeinen Erfahrung die Eigenerfahrung und das

Fremde, das Nichtich, scheiden können. Aber das zeigt nun die Analyse, daß in dieser Scheidung beide Glieder zugleich gesetzt sind, daß für das handelnde Ich mit dem Bewußtsein der Eigenerfahrung zugleich und unablöslich das Bewußtsein von etwas Fremdem als Gegenwirkendem verbunden ist.

Wichtig ist dabei, daß die erlebte Relation von Ich und Objekt nicht logischer Natur ist. Wird die Unabhängigkeit dessen, was wir als Wirklichkeit bezeichnen, in seiner Beständigkeit gegenüber dem handelnden Subjekt, das sich als ein wirkendes weiß und eben in diesem Vorgang des Wirkens gehemmt fühlt, gefunden, dann ist ersichtlich, wie die grundlegenden Relationen, durch welche das Verhältnis von Ich und Nichtich bestimmt wird, von eigentümlicher Provenienz sind und daher vor allem nicht mit einer der theoretischen Relationen, durch welche wir im Vorgang des Erkennens Erfahrungen zu systematischer Einheit verknüpfen, zu verwechseln sind. Diese Relation von Ich und Nichtich gehört einer anderen als der theoretischen Sphäre an, ähnlich wie etwa die Konsonanzrelation innerhalb der Tonwelt keine Beziehungsformen des Denkens, sondern eine dem Bewußtseinsinhalt immanente Weise der Verbindung und Verwandtschaft darstellt. Ist durchschaut, daß in dem Erlebnis von Betätigung und Hemmung, von Leistung und Beschränkung, von Aktivität und Zwang, von Impuls und Widerstand die Erlebnisgrundlagen für die Bildung von Vorstellungen von Objekten enthalten sind, die als Dinge meine individuelle Wirkungssphäre begrenzen, dann ist das Mißverständnis nicht mehr möglich, als werde hier in einer versteckten Weise die Kategorie der Kausalität zugrunde gelegt und damit am Ende die Anerkennung eines von mir Unabhängigen doch auf eine Denkfunktion begründet. Man kann, um dies Mißverständnis zu widerlegen, ganz von der Frage nach dem Ursprung des Kau-

salitätsgedankens und insbesondere auch davon absehen, ob die Idee einer Kausalität nicht sowohl reines Denkerzeugnis, als vielmehr Abstraktion aus eben diesem Grunderlebnis sei; wenn wir eine Kausalitätsbetrachtung hierbei anwenden, dann geschieht es nicht, um das Erlebnis als solches abzuleiten, sondern um es für das Denken begrifflich zu bestimmen. Im Erlebnis selbst ist kein Bewußtsein von einer auf uns von außen einwirkenden Ursache enthalten; nur die Grenzen unseres praktischen Ichs werden uns in wechselnder Weise und Ausdehnung, von Fall zu Fall stets verschieden fühlbar. Wir sind wie Fische in einem Glasgefäß, die an die Wände stoßen. Wir alle wissen, daß wir hier nicht weiter kommen, dort gebunden sind. Und da dieses Erlebnis immer nur im Zusammenhang mit gewissen uns präsenten Sinneseindrücken auftritt, erkennen wir eben in diesen Sinneseindrücken das, was unserer Subjektivität die Schranken setzt. Nur was von mir erfahren wird, kann von mir als Selbstbeschränkung erlebt werden. Aber bei alledem ist von einer Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen, von einer Sukzession oder gar einer Notwendigkeit in ihr nicht die Rede. Wir erschließen nicht die Wirklichkeit als das Wirksame, sondern erleben wirkend Wirklichkeit.

Aber das grundlegende Erlebnis, in welchem sich uns die Fremdrealität erschließt, führt noch weiter. Nicht nur werden die Objekte als ein mir entgegen Wirkendes, mich Hemmendes erfahren, sondern aus den Konstitutionsbedingungen des Ich folgt, daß die fremde Realität, der gegenüber ich mein Ich abgrenze, sofort als fremdes Ich, als ein mir widerstrebender Wille, der Anerkennung verlangt, empfunden und verstanden wird. Denn als tätiges Ich setze ich Zwecke. Mein Handeln geht auf Ziele. So erscheint mir in meiner Welt, in der ich mich als ein zwecksetzendes, als ein handelndes Wesen ab-

sondere, das, wovon ich mich absondere, als ein ebenso lebendiges und zwecksetzendes, wie ich mich fühle. Die Dinge, die mir gegenüberstehen, sind nicht tote Objekte, als welche sie vielleicht mir die Wissenschaft bestimmt; vielmehr tritt uns das Nichtich immer als ein Anerkennung erheischendes Etwas entgegen, als eine fremde Zwecksetzung, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben. Denn nur dadurch, daß ich mich mit dem Fremden handelnd auseinandersetze, weiß ich von mir als Subjekt; und nur dadurch, daß ich das Fremde als Lebendes, als Zwecksetzendes erfahre, wird es für mich zu etwas, das ich von mir unterscheide und als solches begreife. Weil die Phänomene zunächst immer Gegenstand meines Handelns sind, sind sie vom Erlebnis aus allein durch Kategorien des willentlichen Lebens, d. h. durch die Begriffe von Zwecken zu erfassen. Die Welt, von der ich mich absondere, wird als gleichartig mit mir selbst erlebt.

Aus diesem Sachverhalte, der nur von einseitigem Intellektualismus aus zu verkennen ist, erklären sich eine Reihe sonst unerklärlicher Tatsachen der Geistesgeschichte der Menschheit. Immer hat es als ein Rätsel gegolten, warum das primitive Denken die Welt der Dinge, die unsere Naturwissenschaft als Gruppe toter Atome oder Komplexionen von Energien auffaßt, sich belebt und nach menschlicher Analogie vorgestellt hat. In dem Mythos aller Völker und aller Zeiten tritt diese Verallgemeinerung, dieser durch das Einwirken der dichterischen Phantasie unendlich bereicherte Anthropomorphismus uns eindringlich entgegen. Die Formen unserer Sprache sind ebenfalls ein Zeugnis, weil ein Niederschlag jener Auffassung. Alle Versuche, diese von unserem Standpunkte psychologisch, symbolisch, rational und etwa vermittelst der Begriffe von Illusion und Suggestion zu erklären, sind gescheitert. Sie müssen scheitern, da sie durchweg auf der Verkennung des ursprünglichen Tatbestandes beruhen.

Denn die Einsicht, daß die Dinge nicht als ein Willensartiges und Lebendiges, sondern als ein Gesetzeszusammenhang identischer Elemente aufzufassen seien, ist erst in langer und mühseliger geschichtlicher Arbeit errungen. Der primitive Mensch introjiziert nicht in das von ihm Wahrgenommene zu irgendeinem Zwecke Geistiges hinein, sondern nur dadurch, daß er das Wahrgenommene als einen fremden Willen auffaßt, wird ihm dieses zum Objekt. Die „mythologische Apperzeption" ist die Funktion, durch welche für uns erst das Bild einer Außenwelt entsteht. Und wie noch heute das Kind das Ding, an das es sich stößt, als einen persönlichen Feind und Widersacher auffaßt, der zu züchtigen ist, so gewahrt der primitive Mensch allenthalben Kräfte und Gewalten, die ihm widerstreben, die er bekämpfen muß. Und nur dadurch, daß er diese fremden Gewalten als seinesgleichen erlebt, gewinnt er ein Verständnis von ihnen, geht ihm eine Einsicht in ihren Zusammenhang auf. Die langsam aber stetig fortschreitende Aufklärung durch die wissenschaftliche Arbeit, die im unaufhaltsamen Fortschritte begriffen ist, nachdem sie erst einmal eingesetzt hat, hat diesen Glauben Schritt für Schritt aufgelöst, indem sie die Kategorien des Erlebens, durch welche er uns entsteht, durch die Kategorien des gegenständlichen Denkens ersetzte. An die Stelle des ursprünglich Lebendigen trat ein abstraktes System, und das unmittelbare Verstehen und Nacherleben wurde in kunstvolle Berechnung übergeführt. Aber eben die Geschichte dieser Wissenschaft ist wiederum Zeugnis dafür, daß der Mensch immer wieder danach verlangt, über die Berechnung des Geschehens zu einem Verständnis desselben vorzudringen und gegenüber der „Nachtansicht" der Naturwissenschaft, welche eine Schöpfung des Denkens ist, die „Tagesansicht", die alle Metaphysik erstrebt, zu rehabilitieren und in dem Zusammenhange der Dinge ein Prinzip ausfindig zu machen, das gestattet, sie wiederum in ein

inneres Verhältnis zu etwas zu setzen, was nach Analogie von uns als ein Lebendiges und Geistiges verstanden werden kann. So will Metaphysik im letzten Grunde vom Erlebnis aus die Welt begreifen. Und eine Wurzel aller Religiosität und alles Gottesglaubens liegt in dem unstillbaren Bedürfnis des Menschen, sich die Macht, von der er sich abhängig weiß, nach eigenem Bilde als zwecksetzende Intelligenz, als gütigen Willen vorzustellen, die Einsamkeit, in die er sich zu verlieren fürchtet, zu überwinden, in der vaterlosen Welt, in welche er hineingeraten ist, sich einen Gott zu denken, dem er seine Fürsorge, sein Schicksal gläubig anvertraut.

Nun ist freilich richtig, daß die Wissenschaft, wie auch über Metaphysik und Religion zu denken sei, jedenfalls beständig den ursprünglichen Wirklichkeitsglauben eingeschränkt und modifiziert hat; ihre größte Leistung liegt darin, daß sie die Kategorien des Erlebens durch logische Kategorien ersetzt, die Zwecke und die Geister aus der Natur ausgetrieben hat. Entscheidend für unsere Betrachtung ist aber, daß die Wissenschaft niemals dazu gelangen kann, den Realitätsglauben überhaupt aufzulösen. Denn auch sie muß das unmittelbare Erlebnis, in welchem ich mich durch fremde Realität gebunden fühle, mit dem ich in eine Auseinandersetzung trete, irgendwie gelten lassen. Und zwar nicht nur als eine psychologische Tatsache, welche vielleicht den Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt erklärt, aber seine Berechtigung nicht zu erweisen vermag. Sondern sie selbst bleibt beständig innerhalb der Grenzen des Erlebnisstandpunktes, da sie am Ende nur in dem lebendigen Vollzug des Einzelindividuums besteht und als forschende und konstruierende Wissenschaft Tathandlung ist. Wissenschaft ist nicht ruhiges Schauen, reine Kontemplation, willenlose Versenkung in das Reich der Wahrheit. Das war die einseitige intellektualistische Auffassung des Alter-

tums von dem Wesen der Wissenschaft. Aber die geschichtliche Entwicklung hat dieses aus der ästhetischen Grundstimmung des hellenischen Geistes stammende Vorurteil, das etwa noch bei Goethe nachwirkte, zerstört. Die forschende Wissenschaft beweist mit allen ihren Ausgestaltungen, daß ihr Fortschritt nur in dem Zusammenwirken des Denkens mit spezifischen anderen Leistungen des Menschen sich vollzieht, Leistungen, die der praktischen Seite unseres Wesens angehören. In der Ausbildung des experimentellen Verfahrens tritt diese Seite am sichtbarsten hervor. Indem der Mensch nicht in dem kontemplativen Staunen und Schauen und der nachdenklichen Bewunderung verharrt, welche die Alten als die Wurzel der reinen Wissenschaft angesprochen haben, indem er vielmehr mit Hebeln und mit Schrauben der Natur ihre Geheimnisse abzuringen suchte, tritt er handelnd dem Objekte seiner Forschung gegenüber, wird ihm der Gegenstand der Erkenntnis zugleich zum Objekt einer mehr als gedanklichen Behandlung und Bearbeitung. Jede tatsächlich vollzogene Messung, welche den Transport eines Maßstabes einschließt, ist in diesem Sinne eine Handlung, durch welche der theoretische Mensch in ein praktisches Verhältnis zu den Dingen der Untersuchung tritt. Ja selbst die himmlischen Gestirne, welche allen primitiven Völkern und auch noch den Alten als unerreichbar, als entrückt unserer Machtsphäre galten, werden in gewisser Hinsicht der experimentellen Behandlung unterworfen. Die Fortschritte der modernen Astronomie waren nur möglich, als der Mensch es lernte, die von den Sternen auf unsere Erde auftreffenden Lichtstrahlen vermittelst des Teleskops, des Spektroskops, des Bolometers und der Photographie zu behandeln. Indem wir diese Lichtstrahlen durch Gläser aus ihrem Wege lenken, sie auflösen, sie zusammenziehen, sie einzeln untersuchen, sie auf empfindliche Stoffe wirken lassen, schließen wir aus den hierbei

beobachtbaren Erscheinungen auf die Beschaffenheit und auf die Bewegung der vielleicht schon längst erloschenen Massen, von denen sie uns eine späte Kunde geben. Aber nicht nur die Naturforschung ruht so durchgängig auf einem aktiven Verhalten gegenüber ihren Objekten: in einem abgeschwächten Maße findet ein Ähnliches in den Geisteswissenschaften statt. Insbesondere ist die historische Forschung den Denkmalen gegenüber, aus denen sie die Kenntnis der Vergangenheit schöpft, in einer gleichen Lage. Auch diese Denkmale werden nicht nur theoretisch, sondern zugleich praktisch behandelt. Jede philologische Konjektur, jede Rekonstruktion, jede Auflösung in Schichten und Bestandteile verschiedener Provenienz stellt einen faktischen Eingriff in das Objekt dar.

Und mehr als das. Die Geisteswissenschaften sind nie in dem Sinne theoretische Wissenschaft, wie die Naturforschung. Wie sie aus dem Leben, der Lebenserfahrung, dem Verlangen der Lebensregulierung hervorgegangen sind, so behalten sie dauernd die Beziehung auf die Lebendigkeit des Menschen bei. Und zwar liegt das Entscheidende nicht darin, daß der einzelne Forscher sich nicht zu der rein theoretischen Stellungnahme der geschichtlichen Welt gegenüber erheben kann, vielmehr, wie das Beispiel aller großen Historiker zeigt, beständig unter Voraussetzungen einer geschichtlichen Zeit, in dem Zusammenhange ihrer Aufgaben und Tendenzen steht: sondern geistiges Leben kann nur in der inneren Aufnahme der Ziele, der Zweckzusammenhänge, der Ideen, welche in der Geschichte lebendig gewesen sind, die ihre Wirkung niemals erschöpfen, erfaßt werden. Geschichte ist nur durch geistiges Tun entstanden und kann nur durch eine Wiederholung dieses Tuns für uns verständlich werden. Daher die untrennbare Verwebung und die dauernde, ja immer zunehmende Beziehung der systematischen Geisteswissenschaften zu den eigentlich historischen; das ist, was Dil-

they in seiner Lebensarbeit herausgestellt hat, daß Geschichte sich nur als ein Wirkungszusammenhang oder vielmehr als ein wechselseitig verflochtener Bestand von Wirkungszusammenhängen begreifen läßt. Hier liegen die eigentlichen Probleme der historischen Begriffsbildung, welche aus der Unmöglichkeit entspringen, aus dem fortschreitenden geschichtlichen Leben allgemeine Wahrheiten herauszuheben, die nicht gleich wieder als Momente in diesem geschichtlichen Leben wirken und eben darum der Historizität verfallen. Von dem geschichtlichen Leben gilt, was Nietzsche einmal vom Leben überhaupt sagt, daß es beständig steigt und steigend sich überwindet.

So vermag die Wissenschaft niemals, soweit sich auch eine Theorie von dem Standpunkte des Lebens entfernen mag, diesen gänzlich aufzuheben. Dauernd bleibt sie ihm eingeordnet und empfängt von ihm aus erst Sinn und Berechtigung. Daher vermag sie auch niemals das Realitätsbewußtsein, das die Grundlage unseres Handelns ist, zu zerstören.

Ist nach dieser ganzen Betrachtungsweise der Gegenstand nicht Erzeugnis des Denkens, ist die Welt, die wir erkennen wollen, nicht nur Produkt des Geistes, auch wenn ihre Erkenntnis beständig Leistungen des Denkens einschließt, so läßt sie doch auch nicht (wenn es noch nötig ist, dieses Mißverständnis zu zerstreuen), den Gegenstand etwa durch Willenserfahrung entstehen. Spekulationen nach Art der von Fichte, Schelling oder Schopenhauer stehen hier ganz außer Rede. Es handelt sich nur darum, zu klären, was in unserem Realitätsbewußtsein enthalten ist. Da ist nun das Entscheidende, daß es in keiner Weise in Denken aufgelöst oder durch Denken ersetzt werden kann. Existenz kann überhaupt nicht gedacht, sondern nur erlebt werden. Jede gedankliche Setzung von Realität schließt immer die Beziehung auf den gesamten Erlebniszusammenhang ein. Aber in diesem

wird nicht das Objekt erst erzeugt, sondern nur erfahren, anerkannt. In ihm tut sich uns der Gegensatz des Selbst und der Objekte auf. Wir werden im Handeln eines anderen mit derselben Gewißheit wie der Eigenexistenz inne.

c. Verhältnis zu verwandten Theorien.

Von hieraus läßt sich das Verhältnis, in welchem die dargelegte Auffassung von der Entstehung und dem Sinn unseres Realitätsbewußtseins zu verwandten Theorien steht, am einfachsten überschauen. Insbesondere hat Münsterberg einen Standpunkt entwickelt[1], der ebenfalls auf die Scheidung zweier grundsätzlicher Betrachtungsweisen, nämlich der theoretischen und der des stellungnehmenden Subjektes, abzielt. Auch er geht davon aus, daß ich mich als stellungnehmendes Selbst einer Mannigfaltigkeit von Inhalten gegenüberfinde, und daß dieser Gegensatz jenseits der theoretischen Trennung des Physischen und Psychischen liegt. Das wirkliche Selbst in mir erlebe ich nicht als einen vorgefundenen Inhalt, den ich wahrnehme, sondern ich weiß von mir selbst nur dadurch, daß ich durch mein Streben und durch meine Betätigung meiner selbst gewiß werde, in meiner Stellungnahme mich selbst wirklich weiß. Und die Inhalte, die meinem stellungnehmenden Ich gegenüberstehen, sind nicht die Konstruktionsgebilde der Wissenschaft, sondern ich kann die Dinge nur als Objekte meines Strebens und Ablehnens, meines Verlangens und Verwerfens denken. Die Dinge sind mir Mittel und Ziele, Gegenstände meines Willens und meiner Aufmerksamkeit, niemals nur Inhalte des gleichgültigen Gewahrwerdens. Das wirkliche Erlebnis ist somit im Grunde ein auf Ziele gerichtetes Wollen. In dem theoretischen Verhalten dagegen wird das Erlebte zum Objekt des passiven Zuschauers umgedacht. Gewiß ist auch die Welt des Forschers schließlich Willens-

[1] Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908, 83ff.

inhalt eines stellungnehmenden Selbst. Wenn etwa der Physiker das Universum sich vorstellt, wie es als Gegenstand für einen untätigen Zuschauer gedacht ist, so gewinnt er ein aus dem mechanischen Weltall einerseits und dem passiven Zuschauer anderseits bestehendes System, das nun als Ganzes durchaus nicht Gegenstand für den passiven Zuschauer ist, sondern für den wollenden, zwecksetzenden Physiker. Das Entscheidende aber ist, daß in der theoretischen Betrachtung die Objekte grundsätzlich von unserem persönlichen Bedürfnis und unseren individuellen Interessen losgelöst werden. Damit wird die bloße Erfahrung überschritten und eine Forderung an die Stelle des Erlebten gesetzt, nämlich die Forderung, daß der erlebte Inhalt als vorfindbar für jedes Subjekt gedacht werde.

So sind im unmittelbaren Erlebnis zwei verschiedene Arten des Erlebens enthalten, das Vorfinden eines Inhaltes und das Fühlen der eigenen und fremden Stellungnahme. Alles als vorfindbaren Inhalt umzudenken ist die Aufgabe der objektivierenden Wissenschaft. Wenn sie dazu fortschreitet, auch das unmittelbare Erleben, die Akte des stellungnehmenden Selbst, den Willen wissenschaftlich zu begreifen, so vermag sie es nur, indem sie diesen zu einem Komplex vorfindbarer, d. h. wahrnehmungsartiger Elemente umdenkt, wie sie die in einem reinen Erlebnis vorgefundenen Dinge zu Atomen umformt. Dann schwindet der Gegensatz von erklärender Psychologie und Leben, der unsere geisteswissenschaftlichen Arbeiten so beunruhigt. Es gibt keine geistige Tatsache, welche der Psychologe nicht in seine psychischen Elemente aufzulösen hätte. Aber ein psychologisches Element und alles, was als Kombination von psychologischen Elementen und als unter dem Gesetze psychologischer Konstruktion stehend gedacht wird, ist nur die begriffliche Form, in welche die Wissenschaft das Wirkliche bringt, um es denkbar zu machen. Die Empfindungsatomistik ist

so eine bloße Fiktion, aber eine logisch wertvolle Fiktion, denn sie ist notwendig. Wir können geistige Tatsachen immer nur durch ihre Reduktion auf Wahrnehmungsvorstellungen und deren Elemente beschreiben. Mit Hilfe dieser Fiktion können wir dann weiter durch Rückgang auf die physiologischen Bedingungen die Totalität unseres geistigen Lebens als einen indirekten, aber naturnotwendigen Zusammenhang verstehen. Aber diese Konstruktionen halten wir nicht für ein Abbild der Wirklichkeit. Sind sie doch das Werk eines Willens, der die Welt für seine Zwecke als ein unfreies, als ein kausalbestimmtes System betrachtet, und wenn es der Triumph der sensualistischen Psychologie ist, selbst das Höchste im Menschen, seinen Willen zu meistern und sogar ihn in atomhafte Empfindungen und deren unfreies, kausalnotwendiges Spiel zu verwandeln, so sind wir blind, wenn wir verkennen, daß diese Umformung und Konstruktion in sich selbst Werk des Willens ist, der die Ziele diktiert und der höchste Künder seiner Freiheit ist.

Aber so scharfsinnig auch dieser Standpunkt begründet, so konsequent er dann zu einem philosophischen Systeme der Werte durchgeführt worden ist, so lassen sich doch Bedenken gegen ihn erheben, die genau den Punkt treffen, in welchem er von der dargelegten Auffassung sich trennt. Diese Differenz liegt vornehmlich in der völligen Scheidung zwischen dem vorfindenden Bewußtsein und dem stellungnehmenden Akt, in der radikalen Gegensetzung des theoretischen Verhaltens und des Verstehens und Würdigens von Werten und Zielen. Zum mindesten trifft diese Lösung nicht für die Geisteswissenschaften zu. Selbst wenn es richtig wäre, daß für den theoretischen Geist das ganze Leben sich in Konglomerate von Empfindungen und deren Teilchen auflösen müßte, so bliebe immer noch dem, der nach der Art des Geschichtsschreibers, des Literarhistorikers, des Kunstschriftstellers, des Pädagogen

menschliches Leben studieren, seine Entwicklung verstehen, auf dasselbe zurückwirken wollte, das Bedürfnis, das, was sich nicht unmittelbar als Empfindungen darstellt, doch irgendwie behandeln, irgendwie methodisch bearbeiten zu können. Hierzu vermag ihm aber die konstruktive Umdenkung des Lebens in ein abstraktes System gar nichts zu helfen.

Der geisteswissenschaftliche Forscher will gar nicht das Leben aus vorfindbaren Elementen aufbauen. Wenn Münsterberg demgegenüber der Geschichte und den Geisteswissenschaften allein die Erkenntnis der von den historischen Subjekten erstrebten überpersönlichen Zwecke zuschreibt, indem er ihnen die Möglichkeit, Kausalzusammenhänge aufzudecken, bestreitet, so liegt gewiß auch in dieser Wendung etwas Bedeutsames. Die Geisteswissenschaften haben es immer mit der Anerkennung teleologischer Zusammenhänge zu tun. Aber sie haben es nicht nur mit ihnen zu tun. Dieses Plus, das keineswegs so gering ist, als daß es sich unter dem Namen eines suggerierenden Hilfsmittels abtun ließe, ist vielmehr so wesentlich, daß in ihm die letzte Wurzel alles Verständnisses fremden Geisteslebens beruht; es ist dem Juristen wie dem Pädagogen, dem Politiker wie dem Theologen in gleicher Weise unentbehrlich. Wenn Dilthey das Programm einer beschreibenden Psychologie entwarf, so ging er von der Gewißheit aus, daß nur durch die Erhebung des individuellen auf Anlage und Gabe beruhenden Verstehens zu methodischem Nacherleben die Geisteswissenschaften ihre feste Grundlage erhalten können. Der Ausgleich, den Münsterberg zwischen Leben und Psychologie herbeizuführen bestrebt ist, bedeutet die radikalste Trennung von Leben und Wissenschaft. Indem auf der einen Seite alles der rationalen Konstruktion überwiesen wird, wird auf der anderen Seite dem Leben alle wissenschaftliche Durchdringung genommen. Und damit wird

zugleich aufs neue eine Lehre von der doppelten Wahrheit aufgerichtet. Dasselbe geschichtliche Ereignis gestattet dann zwei Interpretationen, die einander vollkommen ausschließen und doch beide wahr sein sollen; dem theoretischen Forscher stellt sich dasselbe dann als ein Glied im allgemeinen Kausalzusammenhang, berechenbar nach allgemeinen Gesetzen, dar; dem, der nacherlebt, als eine Tat der Freiheit.

Aber auch für die Naturwissenschaft kann der gleiche Zusammenhang, die gleiche innige Durchdringung unseres willentlichen und theoretischen Verhaltens nachgewiesen werden. Die Welt der Naturwissenschaft ist nicht nur eine Welt für einen passiven Zuschauer. Vielmehr arbeitet alle Wissenschaft daran, durch theoretische Erkenntnis uns die Unterlagen für unser Handeln zu gewähren. Es ist nicht die Frage, ob das aus dem mechanischen Weltbilde einerseits und dem passiven Zuschauer anderseits bestehenden Konstruktionssystem auf der Zwecksetzung des wollenden Physikers beruht. Sondern dieser Zuschauer, der hier als theoretische Konstruktion erscheint, ist es dann, der sich die Ergebnisse der Wissenschaft dienstbar macht.

Ganz gewiß tragen die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in ihrer endgültigen Formulierung einen eigenen logischen Charakter, dessen Art nicht von ihrer Beziehung auf Wirkliches abhängt. Für die Zwecke der Erkenntnistheorie und Logik läßt sich daher immer innerhalb der Naturwissenschaft der rein theoretische Gehalt von der Technik, die in der Forschung, in der Eroberung der Natur wirksam ist, scheiden. Aber diese Isolierung besteht nur für die nachträgliche Reflexion. In der lebendigen Wissenschaft ist beides unaufhebbar verbunden, Wissenschaft ist immer zugleich ein Denken und ein Handeln. Daher denkt die Wissenschaft die vorgestellten Inhalte nicht einfach um, sondern bearbeitet diese faktisch, erweitert beständig die Erfahrung, dringt immer tiefer in etwas vor,

das noch nicht bisher gefunden war. Der passive Zuschauer ist ebenso wie das rein theoretische Weltbild eine kraftlose Abstraktion, in der gerade das, worauf das fruchtbare Verhältnis des passiven Zuschauers zu dem theoretischen Weltbilde beruht, ausgefallen ist. Daher ist die Grundscheidung, wie sie Münsterberg bestimmt, anzufechten. Wenn er das Wahrnehmungsartige von dem Willensartigen trennt und jenes erstere als das Vorgefundene, das zweite als das in den Stellungnahmen des Subjekts Erlebbare bezeichnet, dann ist die Scheidungslinie zwischen Empfindung und Erlebnis nicht richtig gezogen. Es ist zu eng, das Erlebnis nur auf ein Willensartiges zu beschränken, wie der ästhetische Genuß und die künstlerische Kontemplation beweist. Und es ist viel zu weit, das Wahrnehmungsartige als ein bloßes Vorgefundenes aufzufassen. Denn gerade in der Wahrnehmung, also dort, wo angeblich nur Empfindungskomplexe vorhanden seien, wo der Sensualismus immer seine größten Triumphe gefeiert hat, hat die neuere Psychologie die Wirksamkeit von Akten nachgewiesen, die prinzipiell über alle Empfindungen hinausgehen.

Dem entspricht, daß dann am Ende auch der Boden für eine Grundlegung der Erfahrungswissenschaften, insbesondere auch der Psychologie, nicht gefunden wird. Denn träfe es zu, daß das, was in dem individuellen Bewußtsein sich abspielt, nur durch Beziehungen auf ein gemeinsames Objekt mitteilbar wird, dann könnten auch die Empfindungen nicht beschrieben werden. Denn es gibt keinen gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstand. Psychologie wäre in jeder Hinsicht, auch als Sensualismus, unmöglich. Können aber Empfindungen beschrieben werden, dann gilt ein Gleiches auch von den Erlebnissen. Vielleicht daß bei diesen Beschreibungen immer die Anweisung auf die eigene Erfahrung mit anklingen muß, ohne welche ein Verständnis des Beschriebenen nie möglich

sein wird; dies würde aber nur ein auszeichnendes Merkmal der psychologischen Methode, welche immer auf ein Verstehen hinausläuft, ausmachen, im Gegensatze zu der naturwissenschaftlichen Methode, welche immer auf ein Berechnen abzielt, aber es würde nicht eine Methode der direkten Beschreibung überhaupt unmöglich machen.

Alle diese Einwände können aber die Bedeutung dieses scharfsinnigen Systemes nicht beeinträchtigen. Sie sollen nur dartun, daß die berechtigte Scheidung in unserem Erleben zwischen den willentlichen Verhalten und dem theoretischen Betrachten nicht zur völligen Lösung und zum ausschließenden Gegensatz führt. Vielmehr bleibt auch das theoretische Denken immer dem Standpunkte des Lebens ein- und untergeordnet. Das heißt nicht, daß die Wahrheit nun etwa im Sinne des uns überflutenden Pragmatismus zu einer bloßen Lebenserscheinung herabgesetzt oder gar zu einem bloßen Anpassungsphänomen degradiert werde. Die Wahrheit und Wissenschaft ist autonom; sie tragen, wie schon bemerkt, ihre Gesetze in sich, die auf kein Sein zurückverweisen und durch kein Sein erklärt werden können. Aber alle Leistungen des Denkens zielen am Ende auf ein Wirkliches. Und dieses Wirkliche ist uns allein im Erlebnis gegeben. Die Wissenschaft hat das Recht und die Pflicht, hier jede Behauptung zu prüfen. Die reinen Bedingungszusammenhänge, welche sie der Konstruktion eines Zusammenhanges des Wirklichen unterlegt, sind gewiß von anderer Provenienz; aber sie erhalten ihre Bedeutung für uns dadurch, daß sie sich als Mittel darstellen, das was ungeklärt und dumpf im Erleben gegeben ist, zu klarem Bewußtsein zu erheben. So bleibt die Wissenschaft trotz allem auf das Leben bezogen. Sie schafft nicht erst das Wirkliche, sondern sie vollendet nur den Aufbau des Wirklichen, dessen Grundlagen vor dem Erwachen des wissenschaftlichen Geistes lange gelegt sind.

d. Die Unhaltbarkeit des Solipsismus.

Man kann das Ergebnis noch auf eine andere Formel bringen. Gehe ich von der allgemeinen Erfahrung aus, so kann ich nur zu dem Begriff eines unpersönlichen Bewußtseins gelangen, dessen Inhalt das Erfahrbare ist. Gehe ich aber von meiner Erfahrung als dem methodischen Ausgangspunkt aller Selbstbesinnung aus, um zu erwägen, ob ich außer mir andere Existenzen setzen darf, dann folgt aus der Einsicht, daß die Eigenerfahrung, die den Ausgangspunkt bilden soll, nur als Ausschnitt einer unendlichen Totalität bestimmt werden kann, die mit derselben Realität als der von mir erfaßten Teile mir gegenübersteht, da die Eigenerfahrung stets die Erlebnisbeziehung zu einem Fremden einschließt.

Der nächste Beweis hiervon liegt auch in der Unmöglichkeit, bei den in einem Augenblick präsenten Tatsachen stehen zu bleiben. Eine Philosophie der reinen Erfahrung, welche wirklich und rücksichtslos konsequent alles Wissen auf die Daten der unmittelbaren Erfahrung beschränkt, kann mit Recht Einspruch gegen unsere Beweisführung erheben, denn niemals ist das Wirkliche weder im Kleinen noch im Großen als Ganzes in der Eigenerfahrung gegeben. Unsere sinnliche wie geistige Wahrnehmung ist immer Stückwerk. Aber eine solche Philosophie ist absoluter Nihilismus. Sie führt in keinem Punkte über eben diese im Moment präsente Tatsache hinaus etwa zu dem nächsten Moment und den in ihm auftretenden Inhalten, denn die Verbindung der in beiden Zeitpunkten gegebenen Daten zu einem Gegenstand der Erfahrung ist die Verbindung eines Vergangenen mit einem Gegenwärtigen und überschreitet somit stets die gegenwärtige Bewußtseinslage. Die Synthesis ist nicht Tatsache der Erfahrung, sondern eine Tat des Denkens. Auf diesem Standpunkte zerfällt, wie es nach der atomistischen Anschauung der Mutakallimun der Fall ist, die Zeit in einer Reihe diskreter

zusammenhangloser Momente, und beides, die Konstanz der Dinge wie die Einheit des denkenden Geistes, ist aufgehoben. Das Erfahrbare besteht dann in einer Folge permanenter Neuschaffungen; und so wenig irgendeine Regelmäßigkeit oder Gleichmäßigkeit in diesen Kreationen anzunehmen ist, so wenig könnte doch ein menschlicher Verstand eine Einsicht in die Ordnung dieser Abfolge gewinnen, denn die Vorstellungen sind dann auch nur ein zusammenhangloses Gewimmel atomistisch zersplitterter Teilchen, und die Vorgänge des Erkennens bilden ebenfalls eine Reihe sukzedierender Akte, die gegeneinander schlechthin isoliert sind und immer nur für den Moment gelten. Das Wissen um einen Inhalt, das Bewußtsein, schwindet nicht, aber es könnte doch niemals in eine begriffliche Erkenntnis, in ein urteilmäßiges Wissen übergeführt werden, denn diese Überführung setzt die Tätigkeit des Vergleichens und Unterscheidens voraus, und so würde das Bewußtsein in jedem nächsten Augenblick mit dem neuen Inhalt ein anderes sein, das von dem vorgängigen nichts mehr weiß. Daher dürfte ein Vertreter der strengen Philosophie der reinen Erfahrung nicht einmal dies behaupten, daß die Daten der Erfahrung in jedem Augenblicke ihm gegeben seien; denn ein Ich als der Träger aller Empfindungen und Vorstellungen ist unter den in einem Moment präsenten Tatsachen nicht enthalten; auch das Selbst konstituiert sich erst in einer Mehrheit zusammenhängender und als zusammenhängend erkannter Akte und das Wissen um die Selbigkeit des Ich entsteht durch die Einordnung der Erlebnisse in diesen Zusammenhang. Hier aber stünde die Vorstellung des Ich, wenn sie überhaupt möglich ist, einsam und in sich abgesondert da. Von einer Eigenerfahrung oder überhaupt einer Erfahrung im Sinne der Bildung zusammenhängender Vorstellungen über die Erlebnisse ist dann nicht mehr die Rede. Präsent sind wohl in einem Augenblick ein Inbegriff von Empfin-

dungen und vielleicht auch (wenn man von der psychologischen Frage nach der Enge der Aufmerksamkeit ganz absieht) eine Summe von Vorstellungen, Erinnerungen, Vergleichsgefühlen usw. Aber diese alle sind beziehungslos zueinander; über Recht und Unrecht des in einer momentan aufblitzenden Vorstellung vorgestellten Sachverhaltes ist eine Entscheidung nicht möglich. Das Spiel des Daseins löst sich gleichsam in ein dauernd oszillierendes Bild auf, in welchem nirgends Regelmäßigkeit und Konstanz zu entdecken ist; dem Denken, wenn wir dies einmal als eine Einheit fingieren, bleibt nichts übrig, als in stummem Erstaunen den kaleidoskopartigen Wechsel der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse vorbeiziehen zu sehen, ohne daß es doch vermöchte, auch nur die Tatsache dieses Wechsels zum Ausdruck zu bringen. Dieser Standpunkt ist wirklich voraussetzungslos, aber er ist auch hoffnungslos; von ihm aus führt keine Brücke zu einer positiven Welt- oder Lebensansicht; das Leben wie das Denken ist gleichmäßig in ihm aufgehoben.

Diesem radikalen Skeptizismus gegenüber verliert nun der Solipsismus oder auch der subjektive Idealismus, dieses Schreckgespenst der Erkenntnistheorie, seine Gefährlichkeit. Er ist nicht, wie Schopenhauer meinte, gleich einer unbezwinglichen aber unschädlichen Festung, die nicht einzunehmen ist, die aber auch einen siegreichen Fortschritt nicht hemmt; denn er kann in seinem vollen Umfange widerlegt werden. Es ist nicht wahr, daß das Wissen von meinen eigenen Bewußtseinsvorgängen das einzig reine und sichere Erfahrungswissen ist; indem ich von meinen Bewußtseinsvorgängen spreche, führe ich schon eine Beziehung, eine Konstanz, einen Zusammenhang ein, der uns nur in einem Erlebnis aufgeht, das zugleich über den Kreis der Eigenerfahrung hinausweist. Das letzte und elementarste Wissen ist immer nur dem einfachen Existentialurteil äquivalent: ein Etwas, ein

Ton, eine Farbe, ein Schmerz ist. Jede Zuordnung der einzelnen Daten zu einem Selbst, zu meinem Selbst, überschreitet bereits die Grenzen der reinen Erfahrung. Nicht darin liegt die Absurdität des Solipsisten, daß er anderen Existenzen die Realität abspricht, sondern vielmehr darin, daß er trotz der grundsätzlichen Leugnung jeder Realität sie allein von seinem Selbst prädiziert. Wenn es überhaupt zulässig ist, aus dem Chaos der Erfahrungsdaten einheitliche Individuen als Selbständigkeiten herauszuarbeiten, wenn die Konstruktion auch nur eines Ichs erlaubt und gerechtfertigt ist, ist die diesem Ich gleichartige Realität aller anderen Existenzen gewiß und durch kein methodisches Denken zu erschüttern. Mein Selbst hebt sich nur ab in dem Gegensatz zu anderen von ihm unabhängigen Objekten und Personen. Meine Erfahrung bildet nur einen Teil der Erfahrung überhaupt. Demgemäß sind die Bedingungen meiner Erfahrung nicht die Bedingungen der Erfahrung überhaupt. Zu jenen gehört vor allem das Dasein und die Tüchtigkeit der körperlichen Organe. Aber diese Organe sind selbst nur für eine mögliche Erfahrung da, sind nur Bewußtseinsinhalt. Die Bedingungen meiner Erfahrungen ermöglichen die Präsenz der Objekte, die Bedingungen der Erfahrung überhaupt deren Existenz. Wer die Existenz der jeweilig gegebenen Tatsachen auf ihre Präsenz beschränkt, muß konsequent dasselbe von seinem Ich gelten lassen; aber dann stürzt er rettungslos in jenen Abgrund öden Nichtwissens, aus dem es keinen Rückweg mehr auch nur zu einem Minimum dauernder Realitäten, sei es empirischer oder transzendenter Natur gibt. Lasse ich jedoch mein Ich in diesem Strudel chaotischer Eindrücke nicht untergehen, halte ich dafür, daß ein Selbst da ist, das handelt, leidet, hofft, denkt und Wissenschaft erzeugt, dann ist damit zugleich die Welt der Objekte gegeben, auf die mein Handeln und Denken

sich bezieht und die mitmenschliche Wirklichkeit, mit der ich in gemeinsamer Arbeit diese Objekte zu erkennen und durch Erkenntnis zu beherrschen strebe.

3. Der Erfahrungsmonismus.

Bevor indes dieses Ergebnis als gesichert hinzunehmen ist, erfordern noch einige letzte Einwände Beachtung und Klärung, die sich gegen die Scheidung des Standpunktes des Erlebens von dem der theoretischen Betrachtung erheben lassen. Denn immer wieder ist versucht worden, die Scheidung zugunsten der Einheit des Denkens aufzuheben. Es handelt sich dabei nicht um den metaphysischen Monismus, denn von absolut letzten Prinzipien kann hier nicht die Rede sein. Sondern es ist vor allem der Erfahrungsmonismus, welcher wohl die Relation des gesamten Erfahrungsinhaltes zu einem Bewußtsein zugibt, oder doch zugeben kann, aber von dem von uns aufrecht erhaltenen Dualismus zweier Wirklichkeitsarten durch die Auflösung in zwei Richtungen der Betrachtung einer und derselben Ordnung von Tatsachen zu überwinden strebt.

a. Die Einheit der Erfahrung.

So haben etwa in unserer Zeit Mach[1] und von ihm unabhängig Avenarius[2] es unternommen, einen solchen Standpunkt zu entwickeln. Allerdings vernachlässigen sie absichtlich die Bezugnahme auf das alles umfassende Bewußtsein, aber es ist dargelegt, warum gerade diese Ausschaltung für den vorliegenden Fall nicht von Bedeutung ist und im Endergebnis einer Zustimmung gleichgesetzt werden kann. Beide gehen dabei von der Auflösung des mechanischen Weltbildes aus, welches das siebzehnte Jahrhundert geschaffen hatte. Indem sie die Begriffe von Atom,

[1] Mach, Analyse der Empfindungen[3], 1900.
[2] Avenarius, Der menschliche Weltbegriff, 1891.

Kraft, Körper, Substanz für bloße Fiktionen erachten, welche das Denken aus lediglich ökonomischen Gründen hervorbringt, reduziert sich alles Sein dem Inhalt nach auf das, was uns als Inbegriff der Farben, Töne, Wärme, Drücke, Räume, kurz als Empfindung gegeben ist. Aber darin liegt nun das Unterscheidende, was sie von jedem Solipsismus oder Idealismus im Sinne Berkeleys trennt, daß sie diese Empfindungen nicht als subjektive Zustände empfindender Substanzen fassen und etwa in diese lokalisieren; vielmehr ist ihnen auch das als Ich-Bezeichnete nur ein durch Besonderheiten ausgezeichneter Teil jenes Empfindungsgetümmels. Unter diesem Gesichtspunkt verliert der Begriff der Empfindung den Charakter einer psychischen Wesenheit; er geht auf in den allgemeinen und zugleich theoriefreien Terminus des „Elementes", der das Gesetztsein eines einfachen Sachverhaltes bezeichnet. Als Empfindung können die Elemente nur insoweit angesehen werden, als sie — wie die Physiologie der Sinne zwingend erweist — nur immer in Abhängigkeit von den Elementkomplexen gegeben sind, die wir unseren Körper nennen. Betrachten wir dasselbe Element, z. B. eine Farbe in seiner Abhängigkeit von Elementen, die nicht unserem Ich zugeordnet sind, so treiben wir Physik, wird uns die Farbe ein Physisches; so ist der Unterschied des Physischen und des Psychischen nur in der Verschiedenheit der Abhängigkeitsbeziehungen gegeben.

Aber während nun Mach, wie er kein systematischer Philosoph ist, von einer methodischen Begründung dieses Standpunktes absieht, stützt ihn Avenarius durch eine kritische Auseinandersetzung mit den älteren und gegnerischen Ansichten. Er geht hierbei auf die ursprünglichste Erfahrung zurück, nach welcher jedes menschliche Individuum sich gegenüber einer Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen befindet, unter denen es andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen ge-

wahrt, die ihrerseits in irgendwelcher Abhängigkeit von der Umgebung sind. Nehme ich nun an, daß diese Aussagen auf einen Inhalt hinweisen, der dem von mir auf solche Aussagen bezogenen Inhalt analog sei, dann vermag ich ein und denselben Bestandteil meiner Umgebung auch als Bestandteil der Umgebung anderer Menschen zu beschreiben, ohne daß hiermit eine die Erfahrung überschreitende Entscheidung über seinen Realitätswert gegeben wird. Die Ausdrücke real, ideal sind vielmehr Bezeichnungen von Beziehungen. Alles, was als Bestandteil meiner Umgebung von mir aus gesagt wird, ist von meinem Standpunkt aus für mich eine Realität in bezug auf meine Person; für mich dagegen eine Idealität in bezug auf einen Mitmenschen. Nur in der Verknüpfung dieser Relationen besteht ein Urteil über den Wirklichkeitsgehalt von Erfahrungen. Was ein Umgebungsbestandteil an sich sei, kann gar nicht gefragt werden; denn jede auf ihn sich beziehende Aussage setzt eine Relation auf das erfahrende Individuum und, sofern dieses selbst als Bestandteil meiner Erfahrung gegeben ist, auch auf mich voraus. Die Psychologie schränkt sich auf die Konstatierung der Abhängigkeitsverhältnisse ein, in welchen die Aussagen über Erlebnisse von den erlebenden Individuen stehen. Es gehört zu den wesentlichsten Aufgaben des Empiriokritizismus, von den ursprünglichen Grundvoraussetzungen aus einen Standpunkt zu gewinnen, welcher die Abhängigkeit meiner Aussage und der Aussagen meiner Mitmenschen über die gemeinsamen Umgebungsbestandteile von den im Einzelindividuum gesetzten Bedingungen allgemein auszudrücken gestattet, ohne eine Hypothese über den Ort und den Gehalt der Erfahrungen oder der aus ihnen entstandenen Erkenntnisinhalte aufzunehmen.

Zu einer im Prinzip mit dieser Anschauung sich berührenden Auffassung kommt von allerdings ganz andersartigen erkenntnistheoretischen Anschauungen aus auch

der logische Idealismus der Marburger Schule. Auch ihm ist der Inbegriff der gegebenen Erscheinungen zunächst neutralen Charakters. Sie stehen ursprünglich alle auf einer gleichen Stufe, sofern sie alle gleichmäßig einer doppelten Beziehung, zum Bewußtsein und zum Gegenstande, unterliegen. Die Phänomene des Bewußtseins sind mit den Phänomenen, welche die Wissenschaft auf die Einheit der Natur bezieht, ganz und gar identisch. „Es sind", so drückt dies Natorp aus, „überhaupt nicht zwei selbständig gegebene Reihen von Phänomenen, welche erst nachträglich zueinander in Beziehung zu setzen wären, sondern es ist nur ein Gegebenes, welches auf zweierlei Art betrachtet wird, einerseits als bloß erscheinend, d. h. nur im Bewußtsein gegeben, anderseits in bezug auf den darin erscheinenden Gegenstand".[1] Demgemäß gibt es keine eigene, etwa von Naturwissenschaft unabhängig zu begründende Theorie der psychischen Erscheinungen. Der physische Ton, den ich höre, und der Ton als Empfindung ist dasselbe. Der vermeintliche Dualismus zwischen Innen- und Außenwelt löst sich auf in einen allerdings unaufhebbaren Dualismus der Erkenntnisbedingungen, nämlich in das Wechselverhältnis von Erscheinung und objektiver Wahrheit oder von Phänomen und Gesetz. „Physisches und Psychisches sind nicht zwei gesonderte Gebiete zu erklärender Tatsachen, sondern alles psychische Gegebene ist zugleich als Erscheinung oder Symptom auf ein äußeres, mithin physisches Geschehen, auf die objektive Einheit der Natur zu beziehen." Alles Erscheinende muß daher, sofern überhaupt Erklärung und Wissenschaft möglich sein soll, auf ein Seiendes, Objektives zurückgedeutet werden, denn Bestimmung überhaupt, begriffliche Fixierung, Reduktion

[1] Natorp, Einleitung der Psychologie nach kritischer Methode 1888, 73ff.

auf Einheiten ist Voraussetzung alles Begreifens. „In dem Maße, als eine jede Erscheinung identisch fixierbar ist, hat sie Teil an der Objektivität."

So groß nun auch die Verschiedenheiten zwischen der positivistischen und der idealischen Auffassung sowohl in erkenntnistheoretischer als auch methodologischer Hinsicht sind: in einem Punkte treffen beide Gedankengänge doch zusammen; beiden ist die Welt der Empfindungen das einzig Gegebene, an sich Indifferente, und nur für die begriffliche Bearbeitung dieser einen Erfahrung entsteht Objektives und ein Subjektives, Außenwelt und Innenwelt. Bestehen diese Erwägungen zu recht, dann ist die Einheit des grundlegenden Standpunktes gewahrt, dann werden wir in den Bannkreis der theoretischen Betrachtungsart als der einzigen und allumfassenden zurückwiesen.

b. Kritik des Erfahrungsmonismus.

Nun ist natürlich richtig, daß die im 17. und 18. Jahrhundert so viel beliebte Gegenüberstellung einer äußeren und einer inneren Erfahrung als zweier gänzlich voneinander verschiedener Gebiete nicht zu halten ist. Wenn sich in dieser Gegenüberstellung geschichtlich die Sonderung der selbständig gewordenen Naturwissenschaft, welche allein auf quantitative Bestimmungen sich stützt, von allen den Untersuchungen, die auf die qualitative Seite des Gegebenen ausgehen, ausspricht, und wenn weiter in der Lehre von der Reflexion und dem inneren Sinne — bei aller Schiefe des Ausdrucks — doch eine dauernde Erkenntnis von dem besonderen Charakter des Selbstbewußtseins enthalten ist, so muß zugegeben werden, daß die Trennung von innerem und äußerem Sinne doch eine unstatthafte Hypostasierung darstellt. Das Gegebene ist insofern durchweg gleichartig, als es, wie hervorgehoben, immer eine Beziehung zu einem Bewußtsein, dessen Tatsache es ist, einschließt. Aber in

dem durchgreifenden Unterschied der Empfindungen von den Erlebnissen und Akten liegt eine Gegensätzlichkeit des Inhaltes unserer Erfahrungen vor, die eine unbefangene Erfahrungsphilosophie nicht ignorieren darf. Der spezifische Charakter dieser zweiten Gruppe von Erfahrungen ist seit dem Beginn des wissenschaftlichen Nachdenkens das entscheidende Motiv gewesen, um aus dem Gesamtbereich der Forschung der Psychologie ein eigenes Objekt abzugrenzen. Die Sinnesempfindungen, die für uns das Bild einer objektiven Außenwelt konstituieren, sind daher immer der Ausgangspunkt der Naturforschung gewesen. Diese klare Scheidung erfährt erst durch die Umwälzung in der Betrachtung der Sinnesempfindungen, welche das 17. Jahrhundert vollzog, eine Verdunkelung. Indem aus dem Bereich der Naturwirklichkeiten die sinnlichen Qualitäten, welche der Mensch mit dem unbewaffneten Auge der Erkenntnis in ihr erblickt hatte, ausgeschaltet wurden, indem grundsätzlich der nicht quantitative Rest des sinnlich Gegebenen auch der Psychologie überwiesen wurde, konnte der Schein entstehen, als habe nun die Psychologie wenigstens zu einem Teil mit der Naturwissenschaft dasselbe Gegebene gemeint. Der Standpunkt des Erfahrungsmonismus ist im letzten Grunde ein Versuch, der eigentümlichen Zwischenstellung der Empfindungen zwischen der erlebten Innenwelt und der von der Naturwissenschaft erschlossenen Außenwelt, wonach sie beiden zugleich zuzugehören scheinen, gerecht zu werden. Aber diese Veränderung in der Auffassung der sinnlichen Empfindung, die mit zahlreichen metaphysischen Annahmen durchsetzt ist, ist in keiner Weise geeignet, den Dualismus in dem Gegebenen, und damit auch in unserer Wissenschaft, zugunsten einer rein methodischen Einheit aufzuheben.

Denn zunächst erfordert, wie ersichtlich, die Behauptung, nur die sinnlichen Empfindungen seien uns unmittelbar ge-

geben seien, daß alles in der Erfahrung Enthaltene bei zureichender Analyse sich auf Sinneselemente und deren wie immer geformte oder gesetzlich verbundene Komplexe zurückführen lasse, einen extremen Sensualismus in der Psychologie. Nun ist dieser Sensualismus schon durch die Entwicklung der neueren Psychologie erheblich erschüttert. Geht man aber von den elementaren Betrachtungen zu denjenigen Vorgängen fort, welche in den Geisteswissenschaften eine Rolle spielen und in ihnen behandelt werden, dann wird die Hilflosigkeit dieses extremen Sensualismus evident. Wie weit man auch berechtigt sei, unter dem Machschen Begriff des Elements Raum- und Zeit- und Schmerzempfindungen zu subsumieren: daß alles, was in der moralischen Welt, in der Welt des geschichtlichen Lebens auftritt, der Inbegriff von Leben, den wir als Goethe, als Protestantismus, als das römische Imperium bezeichnen, auf Kombinationen und Konglomerate bloßer Sinneselemente sich reduzieren lasse, erscheint so ungeheuerlich, so weltfremd, so unfruchtbar, daß noch niemals der ernsthafte Versuch unternommen worden ist, die Zerlegung des geschichtlichen Lebens, der Freiheit und Verantwortlichkeit in Elementarempfindungen vorzunehmen. Wir dürfen hier an das Leben, das wir in jedem Augenblick leben, appellieren. Mögen wir noch so wenig kritisch sein, mag sich vieles von dem, was wir in der Praxis hinnehmen, in Täuschung auflösen lassen; das ganze Leben kann nicht ein bloßes Empfindungsensemble sein, da wir davon nichts wissen. Wollen wir das, was als Inhalt in unserem Bewußtsein vorfindbar ist, beschreiben, wie es vorgefunden wird, so dürfen wir es nicht durch eine Theorie vergewaltigen. Es ist ein seltsames, aber in der Geschichte der Wissenschaft immer wiederkehrendes Mißverständnis, das, was unmittelbar gegeben ist, erklären zu wollen durch etwas anderes. Dieses methodische Verfahren hat seine Berechtigung, aber nur soweit, als

die Tatsache, daß irgend etwas uns in einer bestimmten Weise unmittelbar gegeben ist, nicht verneint wird. Erklären wir die Sinnesempfindungen durch Schwingungen in der Außenwelt, so bleiben uns doch die Empfindungen als gegebene Tatsachen. Erklären wir die Lebendigkeit des geschichtlichen Ganzen durch einen Empfindungsatomismus, so bliebe doch die Lebendigkeit, die der Einzelne in sich vorfindet, eine Tatsache. Will dieser extreme Sensualismus wirklich unser Leben durchleuchten, so darf er nicht darauf ausgehen, das Gegebensein von Tatbeständen, welche nicht Empfindungen sind, zu bestreiten. Sowie in dem klassischen Beispiel, das noch vor nicht langer Zeit so viele Denker beschäftigt hat, die sensualistische Erklärung der Affekte nur eine Selbsttäuschung dieser Forscher war, wenn sie glaubten, die Substanz des Affektes verflüchtigen und sie in Organ- und andere Empfindungen auflösen zu können, so ist es eine grobe Selbsttäuschung des Sensualismus, dieses gar für das ganze Gebiet des Lebens fordern zu dürfen. Wenn wir uns als hoffend, als religiös bewegt, als moralisch gehoben erleben, dann muß zum mindesten die Tatsache, daß wir uns so erleben, respektiert werden.

Man kann die Unhaltbarkeit des Erfahrungsmonismus noch von einer anderen Seite aus beleuchten. Natorp hatte argumentiert, daß eine Tatsache des Bewußtseins, ebenso wie eine Tatsache der äußeren Natur, mit objektiver Gültigkeit nur in Beziehung auf die eine, allem objektiven Geschehen zugrunde liegende Zeit konstatiert werden kann. Die Einheit der objektiven Zeit wird selbst erst konstituiert durch die Einheit des Kausalzusammenhangs der Erscheinungen in ihr, und zwar ihres Zusammenhangs in der äußeren Natur. An dieser Überlegung ist die Einsicht unanfechtbar, daß die Einheit der objektiven Zeit nur durch die Einheit des Kausalzusammenhangs konstituiert wird. Aber daraus folgt nicht

die Unmöglichkeit einer eigenen psychologischen Wissenschaft. Denn die „Beziehung" auf eine objektive Zeit schließt nicht die Notwendigkeit ein, die psychologischen Erscheinungen dem sie konstituierenden Kausalzusammenhang einzuordnen. Eine bestimmte Beziehung eines Erlebnisses auf die eine objektive Zeit betrachtet dasselbe keineswegs unvermeidlich als Naturfolge in dem einen einheitlichen Kausalzusammenhang der nur im Raum denkbaren Natur. Die 'Beziehung' kann auch als bloße Zuordnung gefaßt werden. Das allerdings wird zu fordern sein, daß die Zuordnung der psychischen Erscheinungen zu gewissen Vorgängen der äußeren Natur sich durchführen lasse. Aber darum könnte doch eine Beschreibung und auch eine Theorie der psychischen Erscheinungen für sich möglich sein. Der Umstand, der Natorp diesen Sachverhalt verkennen läßt, liegt vor allem in der Vernachlässigung des Unterschiedes, der in der eigenen Erfahrung die auftretenden Erscheinungen bereits in zwei Klassen trennt; in jene, die nur durch äußere, in diese, die durch erlebbare Beziehungen miteinander verbunden sind. Es ist charakteristisch, daß Natorp fast stets nur auf den sinnlichen Inhalt des Bewußtseins rekurriert. Nur für diesen sinnlichen Inhalt gilt, daß ihm eine, wenn auch unbestimmte Beziehung zum Raum wesentlich sei. Da dies im besten Falle nur für einen Teil der Bewußtseinsinhalte, nämlich nur für die zutrifft, welche für uns auch das Bild einer Außenwelt konstituieren, besagt diese Eigentümlichkeit für die Welt des Bewußtseins überhaupt gar nichts. Es ist nicht unwesentlich zu bemerken, daß Natorps Konstruktion zu eigentümlichen Schwierigkeiten sich gedrängt sieht. Wenn die Einheit der Erfahrung verlangt, daß alles Erscheinende auf ein und dieselbe zugrunde liegende Objektivität bezogen werde, so ist doch zu scheiden; die Gefühls- und Willenserlebnisse werden in einer anderen Weise als die Empfindungen auf

die Objektivität bezogen. Der Gegenstand, der in der Empfindung erscheint, ist gemeiniglich ein Ding oder Vorgang der Außenwelt, ein Teil des Gesetzeszusammenhangs, den wir Natur nennen. Aber wenn der Naturforscher auch Gefühle und Begehrung auf objektive Vorgänge oder Zustände des Nervensystems „deutet", diese ihm also die Bedeutung von Zeichen, von Indizien eines objektiven Verhältnisses, das er zu erforschen hat, erhalten, dann werden sie ihm zu einer Erscheinung des ihnen zugrunde liegenden Gegenstandes in einem ganz anderen Sinne, als die Empfindungen. Denn haben die Empfindungen mindestens vermöge ihrer Raummomente eine notwendige Beziehung auf den Gesetzeszusammenhang der Natur, so daß sie zwar nicht als Abbild betrachtet werden dürfen, aber doch in Korrelationen zu dem Gegenstande gegeben sind, so haben Gefühl und Begehrung mit diesem Gesetzeszusammenhang zunächst gar nichts gemeinsam. Die fehlerhafte Gleichsetzung, die hier Natorp vollzieht, wird besonders deutlich, wenn man erwägt, daß auch die Empfindungen von den Physiologen als Zeichen von Zuständen des Nervensystems gedeutet werden können und müssen. Dann würden in den Empfindungen, mit Natorp zu reden, zugleich zwei Gegenstände erscheinen: einmal das objektive Korrelat (etwa die Sonne der Astronomen für das empfundene Sonnenbild) und dann die Prozesse in den peripheren und zentralen Teilen des Nervensystems, auf welche der Physiologe die Farbenempfindungen zurückführt. Entscheidend ist, daß bei Gefühl und Begehren von diesem objektiven Korrelat nicht zu reden ist. Es ist durchaus mißverständlich, zu sagen, daß Gefühl und Begehren auch Erscheinungen des Gegenstandes seien. Sowohl das Erscheinen wie der Gegenstand bedeuten anderes, als dieselben Ausdrücke, angewandt auf die Phänomene einer Außenwelt, besagen.

Ganz deutlich wird dies auch in der Unzulänglichkeit, von diesem Standpunkt aus dem fremden Seelenleben des Mitmenschen gerecht zu werden. Indem der Gegensatz von Ich und Du als eine Unterscheidung von zwei Erfahrungsgegenständen gefaßt und diese als ein Gegensatz von Betrachtungsweisen an einem und demselben Erfahrungsmaterial, einmal in Beziehung auf das Ich, zum anderen in Beziehung auf den Gegenstand bestimmt wird, scheint es, als wäre der Gegensatz von Ich und Du damit ebenfalls auf einen Gegensatz von Beziehungen reduziert. Aber es ist leicht ersichtlich, daß, wie es sich auch mit der Beziehung auf den Gegenstand verhalte, damit das Rätsel, das in der Anerkennung eines fremden Bewußtseins enthalten ist, nicht gelöst, ja gar nicht berührt wird. Denn wie ich von dem Mitmenschen niemals etwas anderes gewahren kann, als was mir auch die seelenlosen Dinge zeigen, so schließt die Beziehung des wahrgenommenen fremden Leibes auch den Gegenstand nicht mehr als die Wahrnehmung irgend eines Körpers ein. Indem ich den Inbegriff der Sinnenbilder, die ich insgesamt als einen Menschen, der sich bewegt und spricht, auffasse, beziehe ich sie auf einen Gegenstand, nämlich auf ein bestimmtes, materielles System, genau so, wie ich das Sonnenbild, das ich am Himmel gewahre, auf die Sonnenmasse beziehe. Die Forderung einer Objektivierung der Sinneseindrücke zu Gegenständen der Erfahrung ergibt, wie weit sie auch tragen möge, immer nur Gegenstände der Natur. Daß in einzelnen von diesen, die ich als Organismen bestimme, noch mehr enthalten ist, nämlich ein selbständiges Zentrum, von dem aus seinerseits ebenfalls Akte der Objektivierung erfolgen, wie ich sie vollziehe, ist eine positive, über die Objektivation hinausgreifende Setzung. Das Du ist mehr als ein bloßes Nichtich, es enthält nicht nur die Beziehung von dem mir Gegebenen auf ein von mir Unabhängiges, sondern erfordert die Beziehung eines aus

dem Gegebenen erschlossenen Gegenstandes auf ein mir ewig unzugängliches und für sich bestehendes Zentrum auf ein inneres Leben.

Diese Selbständigkeit des fremden Innenlebens wird dann weiter dadurch verdunkelt, d. h. zu der Existenz eines bloßen Erfahrungsgegenstandes reduziert, weil alle seine Bestimmungen sich auf den allgemeinen Erfahrungszusammenhang beziehen, den wir Natur nennen. In der Tat finden die einzelnen Erkenntnissubjekte ebenfalls in dem universalen Stellensystem ihren eindeutigen Platz, der alle Dinge umfaßt; und wie für diese, so ist auch für jene ihr Platz nur durch Relationen angebbar. Aber darum löst sich das Ich doch nicht selbst in einen bloßen Relationszusammenhang auf. Das, was ein Ich von einem bloßen Naturdinge trennt, ist, daß letzteres in dem Maße, als die Erkenntnis fortschreitet, sich als Beziehungszusammenhang darstellt, während das Ich außerdem noch immer etwas für sich bedeutet. Das Selbstbewußtsein im weitesten Sinne ist nicht nur ein raum-zeitlicher oder Funktionalzusammenhang von Elementen derselben Ordnung, aus denen die Naturgebilde allein sich zusammensetzen. Mag der Inhalt des Ich als eine solche Komplexion sich begreifen lassen, so ist die Einheit seines Selbstbewußtseins eine andere als die Einheit, die wir in gegenständlicher Auffassung setzen, ob wir diese nun als eine bloße denkökonomische oder als die Einheit der Bestimmung betrachten. Es ist phänomenologisch falsch, den Erfahrungszusammenhang durch das Mach'sche Bild einer zähen Masse, welche nur an manchen Stellen, den einzelnen Ichs, fester zusammenhängt, zu deuten. Sondern erst dadurch wird das fremde Ich mehr als ein materielles Ding, für welches das Bild vielleicht zutreffen mag, daß in ihm noch das Bewußtsein seiner selbst und ein inneres Leben vorhanden ist.

Wie durchgreifend verschieden sich die Verhältnisse in dem Bereich des Gefühls- und Willenslebens von denen

in der Welt der Empfindungen gestalten, erhellt auch aus dem Versuch Natorps, nicht nur Gefühl und Begehren als Zeichen von Nervenzuständen zu interpretieren und dadurch auf den einen Kausalzusammenhang zu reduzieren, sondern auch durch den Nachweis, daß mindestens die Tendenz der Objektivität in diesem Gebiete bestehe, die Gleichartigkeit beider plausibel zu machen. Denn das Gebiet des Fühlens, Begehrens und Wollens sei nicht durch leere Wissenschaftsbehandlung von aller Reduktion auf objektiv gültige Normen ausgenommen. In allen höher entwickelten Kulturen erkenne man wenigstens das Bestreben, auch dies der Herrschaft gemeingültiger Gesetze zu unterwerfen. Es ist aber ersichtlich, daß hier in einem ganz anderen Sinn des Wortes von Gesetzen die Rede ist. Ethik und Ästhetik, deren bloße Titel dessen Zeuge sein sollen, erstreben Normen; aber wenn man den Ausdruck Gesetz für sie nicht scheut, so steht das Eine fest, daß ihre Gesetze nicht Kausalgesetze sind. Fließen in den geschichtlichen Ursprung des Gesetzesbegriffs die Bedeutungen einer Ordnung nach allgemeinen Regeln der Zeitfolge und die eines Ideals zusammen, so darf gegenwärtig nicht mehr der eine unbestimmte Ausdruck so ganz verschiedene Anschauungen decken. Die Objektivierung der sinnlichen Erscheinungen durch Gesetzeserkenntnis geschieht, um die Erscheinungen zu erklären; die Objektivierung des Gefühls und des Begehrens geschieht nicht, um Gefühl und Willen zu erklären, sondern um ihre Zwecke zur Allgemeingültigkeit zu erheben. Gemeinsam ist diesen verschiedenen Gesetzeswissenschaften, wenn man einmal so sagen darf, nur das Streben nach Überwindung der Subjektivität, in der Richtung aber gehen diese Bemühungen gänzlich auseinander. Immer wieder stellt sich heraus, daß in dem Gebiet des Fühlens, Wollens usw. ein eigenes Gebiet gegenüber den Sinnestatsachen ab-

gegrenzt ist, das vermöge dieser Eigenheit nicht derselben Reduktion auf den Kausalzusammenhang der Natur fähig ist und deshalb als Objekt einer besonderen Wissenschaft auszuzeichnen und als Grundlage für einen selbständigen Standpunkt der Betrachtung anzuerkennen ist.

Die Erfahrung ist eine, sofern darunter verstanden wird, daß aller Inhalt derselben als Tatsache des Bewußtseins allein erfahrbar und bestimmbar ist; und weiter trifft zu, daß jede allgemeingültige Erkenntnis dieser Bewußtseinstatsachen nur im Rahmen eines Relationssystems möglich ist, das ein einziges für alle ist. Aber die Weisen des Bewußtseins sind verschiedene. Und unter ihnen nimmt die Erlebnisbeziehung von Ich und Außenwelt eine ausgezeichnete Stellung ein, da sie, selbst nicht ableitbar als eine Relation im Erkenntniszusammenhang, diesen vielmehr umschließt und trägt, ja ihm seinen Gegenstand und seine Bedeutung erst verschafft. Daher vermag keine Forderung der Einheit der Wissenschaft diese Dualität aufzuheben.

3. Kapitel:

Vom Begriff der empirischen Wirklichkeit.

Wie schon die einfachsten Vorstellungen von äußeren Objekten und fremden Personen nur im Zusammenhange mit sehr verwickelten intellektuellen Prozessen sich bilden, die einer Kontrolle durch reiferes Denken zugänglich und damit weiterer Durchbildung fähig sind, wird es eine der ersten und wichtigsten Aufgaben der Wissenschaft sein und bleiben, vermittelst einer methodischen Klärung der gedanklichen Leistungen, welche unser Realitätsbewußtsein nun im Einzelnen ausgestalten, dieses zu wissenschaftlicher Bestimmtheit zu erheben und weiter durch beständige und planmäßige Erweiterung der Erfahrung uns immer neue Wirklichkeiten aufzuschließen. Unser Weltbild ist immer ein Werk des Denkens. Die Wissenschaft

schafft nicht erst die Wirklichkeit oder den Gegenstand ihrer Erkenntnis; aber erst durch sie gewinnt unser Wissen von dem Wirklichen, das uns umgibt, Klärung, Bestimmung und Zusammenhang. Und zwar ist dieses letztere das Wichtigste. In dem Problem des Zusammenhanges treffen alle logischen und erkenntnistheoretischen Fragen zusammen; in der Konstruktion eines Zusammenhanges, sei es der Natur oder der Geschichte, erweist sich die Souveränität unseres Denkens, da nur vermittelst seiner uns möglich ist, das ewig fließende Geschehen festzuhalten. Unser Wirklichkeitsbewußtsein wurzelt im Erleben. Aber ein Begriff der empirischen Wirklichkeit ersteht uns erst durch Denken, d. h. durch die Wissenschaft.

1. Die gemeinsame Erfahrungswelt.

Im Erlebnis, und nur in ihm, erfahren wir, was Wirklichkeit ist. Aber unser Begriff des Wirklichen geht über die unmittelbare Erlebniswirklichkeit hinaus. Und zwar überschreiten wir in einer doppelten Richtung die jeweilige Bewußtseinslage, ergänzen wir das im Erlebnis Erfahrene. Indem wir einmal die zu verschiedenen Zeiten auftretenden Eindrücke aufeinander beziehen, gestaltet sich uns ein Bewußtsein einer verharrenden Wirklichkeit, die wohl einen wechselnden Anblick zeigt, aber doch zugleich den Charakter eines festen Bestandes besitzt. Und anderseits lernen wir allmählich zwischen den unmittelbar empfundenen Sinneseindrücken und dem Wirklichen, das sich in ihnen bekundet, scheiden: oder richtiger, der erwachenden Wissenschaft wird immer deutlicher, daß ihr eigentliches Objekt nicht ohne weiteres mit dem Sinnesbilde zu identifizieren ist, welches der naive Realismus unkritisch für das Wirkliche an sich nimmt. So gestaltet sich für uns die Vorstellung einer Wirklichkeit, die einen Inbegriff von verharrenden Existenzen einschließt, welche von dem wechselnden Aspekt, in dem sie erscheinen, zu unterscheiden sind.

Die Entwickelung dieser Vorstellung von Wirklichkeit ist nun durchweg Leistung des Denkens. Aber es ist dabei von grundlegender Wichtigkeit einzusehen, daß diese Leistung lediglich auf eine Erweiterung, Ergänzung und Klärung unseres im Erlebnis fundierten Realitätsbewußtseins beschränkt ist. Die Annahme von verharrenden Existenzen, die nicht mit unseren Sinnesbildern zusammenfallen, ist nicht die Hypothese einer erklärenden Theorie, nicht eine logische Annahme, die gewissermaßen von außen an die Erlebniswirklichkeit herangebracht wird, sondern nur eine gedankliche Durchdringung eben dieser Erlebniswirklichkeit, eine Präzisierung dessen, was in ihr enthalten ist, eine Ausgestaltung und Durchbildung des Realitätsbewußtseins nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Die Grundtatsache, daß wir uns als wollende und handelnde Ichs immer in Auseinandersetzung mit einem Außenwirklichen erleben, da nur in dieser praktischen Auseinandersetzung wir ein Bewußtsein von unserem Ich oder Selbst entwickeln, wird durch die Wissenschaft nicht aufgehoben, sondern vertieft. Es wird noch zu untersuchen sein, ob die Wissenschaft überhaupt zu der Behauptung der völligen Subjektivität der empfundenen Empfindungen, zu ihrer absoluten Trennung von ihren objektiven Ursachen fortschreiten darf; aber selbst, wenn sie es tut, dann unternimmt sie doch nur, von dem im Erlebnis erfahrenen Wirklichen gewissermaßen einen Teil, nämlich die empfundenen Empfindungen, auszuscheiden und dem auffassenden Subjekt zuzuweisen; aber hypothetisch ist bei diesem ganzen Verfahren nicht die Setzung eines Außenwirklichen, sondern die Subjektivierung des Empfundenen. Und ebenso bedeutet die Annahme von verharrenden Existenzen nicht etwas vollständig Neues gegenüber dem Wirklichkeitserlebnis, da wir doch in ihm zeitliche Dauer eines uns Entgegenwirkenden beständig erleben. Die Wissenschaft weitet gleichsam nur

das Wirklichkeitserlebnis nach verschiedenen Dimensionen auf.

Freilich erfordert dieser Prozeß der Klärung und der Durchbildung die Anwendung von eigenen Erkenntnisprinzipien. Von der Bestimmung dieser und ihrer Funktion hängt die Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Wirklichkeit ab.

a. Der subjektive Ausgangspunkt.

Die Voraussetzungen, von denen aus sich eine systematische Begründung der Bedingungen gewinnen läßt, die die Konstruktion einer einheitlichen Wirklichkeit erlauben, liegen in den beiden grundlegenden Einsichten, daß jedes erkennende Subjekt in seinen Erfahrungskreis eingeschlossen ist, der niemals und nirgends, weder im Ganzen noch im Geringsten, mit dem eines anderen Erkenntnis-Subjektes sich deckt, und daß weiter das Wirkliche, welches den Gegenstand der Forschung bildet, nicht mit den im individuellen Bewußtsein auftauchenden Sinnenbildern zusammenfällt. Steht dies fest, dann entsteht das Problem nach der Möglichkeit einer gemeinsamen Erfahrungswelt, deren Annahme für das naive Denken ebenso selbstverständlich erscheint, wie sie für das kritische Denken ein Rätsel oder zum mindesten eine Behauptung darstellt, die des Beweises bedarf. Denn zunächst erscheint ganz unerfindlich, wie zwischen den einzelnen verschiedenen Erkenntnissubjekten, die alle in ihrer eigenen Welt, in der Burgfreiheit ihrer Person leben, eine Verständigung möglich sei. Daß eine solche Verständigung besteht, kann ja gar keinem Zweifel unterliegen. Jedes Wort, das wir hören oder lesen, erschließt uns eine Umwelt, in der wir uns der Gemeinsamkeit mit unseren Mitmenschen und der gemeinsamen Natur bewußt werden. Wir alle leben in dem Zusammenhang des Kulturlebens, das als Kunst, Literatur, Wirtschaft, Wissenschaft, Recht usw. einen Zu-

sammenhang von Beziehungen der Menschen untereinander schafft, welcher die Grundlagen bildet, auf der der geschichtliche Mensch sich erhebt. Und ist es nicht das Grundgesetz alles höheren Lebens, daß der Einzelne die Abhängigkeit seines Inneren von einer geistigen Gemeinschaft erfährt und dann auf diese zurückwirkt? Bewegt sich nicht der Fortschritt der Geschichte in eben diesem beständigen Hinnehmen und Aufnehmen, Leiden, Schaffen und Einwirken?

Stellt man sich von vornherein auf einen außersubjektiven Standpunkt, von welchem die einzelnen Individuen dem Zusammenhang des Naturgeschehens eingeordnet erscheinen, dann reduziert sich die Frage ihrer möglichen Verständigung auf die Frage nach der Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen ihnen. Und wie die hier auftretenden Schwierigkeiten auch zu behandeln sind: ersichtlich ist, wenn überhaupt eine wie immer zu verstehende Wechselwirkung zugegeben wird, daß alsdann sehr leicht die Möglichkeit einer Verständigung der Individuen über das Substrat ihrer individuellen Sinnesbilder begreiflich wird. Mögen auch die Hypothesen über den Ursprung der menschlichen Sprache als des unentbehrlichen und wichtigsten Werkzeuges alles Gedankenverkehrs und Gedankenaustausches noch weit auseinandergehen, so kann doch als gesichert gelten, daß alle Verständigung durch die Sprache nur durch die Beziehung der Worte und Sätze auf eine gemeinsame Objektwelt möglich ist. In der Gebärdensprache sowie in allen den primitiven Versuchen einer Verständigung sprachfremder Menschen miteinander ist dieser beständige Rückgang auf eine anschauliche Demonstration in der gemeinsamen Objektwelt ersichtlich. Aber auch bei den Lautsprachen bildet diese Beziehung eine integrierende Voraussetzung. Alle Worte und Sätze bezeichnen zunächst sinnlich Wahrnehmbares: ihre Übertragung auf nicht sinnlich Wahrnehmbares wird erst in langer, müh-

seliger geschichtlicher Arbeit errungen. Schließlich haftet unseren abstraktesten Formeln noch eine Erinnerung an ihren Ursprung aus der gemeinsamen sinnlichen Wahrnehmung an. Wie weit das Bewußtsein von diesem sinnlichen Untergrunde aller Mitteilungen auch verlöschen mag, das genetische Verständnis der Sprachentwicklung muß darauf zurückgehen, daß in diesem gemeinsamen Untergrund die Basis zu einer möglichen Verständigung liegt. Unter den Methoden, welche die wissenschaftlich orientierte Pädagogik für den Sprachunterricht befürwortet, steht die Forderung der methodischen Anknüpfung des zu übermittelnden Sprachgutes an die sinnliche Anschauung obenan. Und diese sinnliche Anschauung oder vielmehr die Identifizierung des gemeinten Objektes in der sinnlichen Anschauung vollzog sich stets und vollzieht sich allein durch Hinweise, durch Zeigen, durch Berührung, d. h. durch Bewegung. Wären wir unbeweglich, so wäre jede Verständigung ausgeschlossen, hätte uns auch ein Gott sonst zu sagen gegeben, was wir erkennen, was wir leiden, was wir wollen.

So schwinden von dem übersubjektiven Standpunkt aus alle Schwierigkeiten grundsätzlicher Natur, welche die Verständigung der Menschen untereinander bedrohen. Aber worin liegt das Recht, von dem individuellen subjektiven Standpunkt aus, der uns allein gegeben und zugänglich ist, uns zu dem überindividuellen zu erheben? Sobald wir uns streng auf den kritischen Ausgangspunkt beschränken, dann löst der Rückgang auf die Identifizierung des von verschiedenen Subjekten gemeinten Objektes durch Bewegung und Demonstration das Problem nicht, das in der Möglichkeit allgemeingültiger Aussagen bei der Nichtidentität ihrer Erfahrungen besteht. Daß die von mir ausgeführten Bewegungen als eben diese Bewegungen auch einer zweiten Person erscheinen, daß das Ding, das durch diese Bewegungen als ein Substrat eines

Sinnenbildes meines Bewußtseins ausgezeichnet werden soll, in dem Verlaufe der Zeit, den diese Bewegungen in Anspruch nehmen, identisch dasselbe bleibt und in analoger Weise wie auf mich auf andere wirkt: all das sind Annahmen, die weitgehende Voraussetzungen einschließen. Die unseren Verständnismitteln Sinn gebenden Bewegungen gestatten wohl, aus einer gemeinsamen Erfahrungswelt besondere Dinge oder Geschehnisse auszusondern; aber sie konstruieren für uns nicht den Begriff einer Erfahrungswelt, sondern setzen ihn voraus. So ist die Natur als ein Zusammenhang der Dinge, die Gegenstände mittelbarer oder unmittelbarer Sinneswahrnehmung für uns sind, ein Problem. Jede Aussage über die Natur vollzieht sich in dem Rahmen einer Konstruktion einer gemeinsamen Erfahrungswelt, welche die Voraussetzung für sie bildet.

b. Die apriorischen Prinzipien der Naturauffassung.

Beschränkt man das allgemeine Erkenntnisproblem auf die Frage nach den Grundlagen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, welche den Begriff einer zusammenhängenden objektiven Wirklichkeit ermöglichen, so läßt sich nun ein Inbegriff von Postulaten aus der Notwendigkeit deduzieren, die Wahrnehmungsbilder verschiedener Erkenntnissubjekte auf ein gemeinsames Substrat zu beziehen. Man kann dieses Prinzip der Deduktion als das der eindeutigen Bestimmung des Gegenstandes der Erfahrung bezeichnen. Aus ihm ergeben sich zwei Gruppen von Forderungen, deren Erfüllung die Konstruktion einer gemeinsamen Erfahrungswelt allererst gestattet. Die erste umschließt das Postulat eines allgemeinen Bezugssystems für sie und die zweite das einer universalen Kausalordnung, in welcher ein letzter Bestand von Größen invariant bleibt.

Die Relativität der individuellen Wahrnehmung ist nur zu überwinden, wenn diese in einem allen Wahrnehmen-

den und der Wirklichkeit gemeinsamen Rahmen eingeordnet gedacht wird, wenn die einzelnen Wahrnehmungsbilder auf ein für alle Erkenntnissubjekte gleiches Bezugssystem bezogen werden. Die sinnlichen Unterlagen für die Entwicklung eines solchen Bezugssystems bilden die erlebten Verhältnisse von Sukzession und Koexistenz; in wissenschaftlicher Vollendung stellt sich dieses als das mathematische Zeit-Raumsystem dar, das das universale Bezugssystem jeder Naturwissenschaft ist. Hierbei ist aber von grundlegender Bedeutung, daß bei der Diskussion dieses Systems die seit Kant geläufige Parallelität in der Behandlung von Raum und Zeit preisgegeben wird. Sie wird ja schon von Kant durch seine Lehre vom transzendentalen Schematismus durchbrochen. In der Tat besitzt die Forderung einer objektiven Zeit eine ganz andere erkenntnistheoretische Dignität, als die eines objektiven Raumes. Ist doch allein die Zeit eine Form aller Bewußtseinsinhalte, während nicht einmal alle Klassen von Sinnesempfindungen in gleicher Art eine Beziehung auf räumliche Ordnung einschließen. Der Raum ist nicht eine Bedingung jeder möglichen Erfahrung. Daß gleichwohl das Bezugssystem, das die Naturwissenschaft der eindeutigen Bestimmung des Gegenstandes zugrunde legen muß, ein Zeit-Raumsystem ist, ist lediglich dadurch begründet, daß allein der Raum die Anwendung der logischen Operationen gestattet, durch welche allgemeingültige Aussagen vom Objekt möglich sind.

Die allgemeingültige Fixierung eines für viele Erkenntnissubjekte identischen Substrates ihrer Erscheinungen kann nur durch Funktionen erfolgen, welche frei von der Relativität des individuellen Wahrnehmens sind. Nun ist niemals ernstlich bestritten worden, daß die logischen Funktionen diese Bedingung erfüllen, daß sie nach ihrer formalen Seite hin eine Allgemeingültigkeit für alle Erkenntnissubjekte beanspruchen können. Ob man diese

formale Übereinstimmung aus dem Artcharakter unserer Natur oder aus dem Wesen der Vernunft oder aus der objektiven Beschaffenheit der Wahrheit schlechthin begreift, ist eine hier irrelevante Frage. Wichtig allein ist, daß die formale Gültigkeit derselben nicht zu einer allgemeingültigen Bestimmung des Gegenstandes, auf den die Erscheinungen zu beziehen sind, hinreicht. Vielmehr müssen die Funktionen, die hier erforderlich sind, zugleich einen gegenständlichen Gehalt, ein Minimum von „Denkfremdheit" einschließen, so daß durch sie der Gegenstand zunächst einmal überhaupt fixiert werden kann. Diese beiden Bedingungen, rein gedanklich fortzuschreiten und doch beständig gegenständlich zu setzen, erfüllt und erfüllt allein das arithmetische Denken. Die Zahl ist somit die erste Kategorie für unsere gegenständliche Erkenntnis. Alle allgemeingültige Fixierung eines gemeinsamen Erfahrungsobjektes läuft schließlich auf Zahlenangaben hinaus, setzt solche voraus. Es ist hier gleichgültig, welches der Ursprung des Zahlenbegriffes und die Begründung der Gesetze der Zahlen sei; die teleologische Forderung, daß alle Gegenstandsbestimmung durch Setzung und Unterscheidung von Einheiten zu erfolgen habe, bleibt von Ursprungsfragen unberührt. Daher bildet die Mathematik, und zwar genauer die Arithmetik und Algebra, die unaufhebbare Grundlage aller Naturforschung.

Aber die Zahlen sind noch nicht die Dinge, und die Dinge sind keine Zahlen, wenn wir diese auch immer nur durch jene als bestimmt und für viele Erkenntnissubjekte identisch fixierbar auffassen können. Daher wird die Naturwissenschaft niemals bei einem bloß „algebraischen Weltbild" stehen bleiben können. Kein System von Zahlen und Zahlenverhältnissen reicht für die Konstruktion einer gemeinsamen Erfahrungswelt aus. Für die Naturwissenschaft kommt nicht die abstrakte, sondern immer nur die bestimmte und benannte Zahl, d. h. die Zahl als

Größe, in Betracht. Die Anwendung der Zahlen auf die gegebene sinnliche Mannigfaltigkeit würde nirgends über den individuellen Erfahrungskreis hinausführen, mithin für die Konstruktion einer gemeinsamen Erfahrungswelt nicht hinreichen, wenn nicht an dem zu bestimmenden Substrat mit dem sinnlich Empfundenen eine formale Gleichförmigkeit vorauszusetzen wäre, welche den Fortgang vom individuellen Wahrnehmen zum gemeinten Objekt durch Anwendung der Zahlenoperation gestattet. Diese formale Gleichförmigkeit bietet nun die räumliche Ordnung des Empfundenen und darum, aber auch nur darum wird die Entwicklung eines mathematischen Raumsystems als Grundlage der Naturforschung unabweisbare Forderung. Denn nur durch Messung können wir die eindeutige Bestimmung des Gegenstandes der Erfahrung vollziehen; alle Messungen aber gehen letzthin ausnahmslos (auch bei der Messung etwa durch Pendelschwingungen) auf Raummessungen zurück.

Erkenntnistheoretisch ist nun nicht zu entscheiden und auch irrelevant, welcher bestimmte Raumbegriff als Bezugssystem der Natur notwendig ist. Die erforderliche Präzisierung ließe sich nur durch eine methodische Untersuchung des in der Naturwissenschaft erarbeiteten Raumbegriffes gewinnen. Nur so könnte es sich entscheiden, ob der der euklidischen Geometrie zugrunde liegende abstrakte, dreidimensionale Raum oder etwa ein mit gewissen physikalischen Eigenschaften ausgestatteter Raum, wie ihn einige neuere Spekulationen als absolutes Bezugssystem, sei es mechanischer, sei es elektromagnetischer Kräfte, fordern, unsere Außenerfahrung konstituiert. Hier genügt, daß jedenfalls das Merkmal der stetigen Ausgedehntheit allen möglichen Raumbegriffen, auch den rein analytisch definierten, unaufhebbar zukommt. Dieser Raum, was er auch im übrigen sei, ist jedenfalls ein universales Stellensystem, dessen sämtliche Orte durch ste-

tige und in beliebiger Ordnung zu durchlaufende Züge miteinander verbunden werden können.

Ebenso irrelevant ist die Frage nach dem subjektiven Ursprung unserer Raumanschauung. Es ist kaum zweifelhaft, daß die Entstehung der sinnlichen Raumwahrnehmung wesentlich (wenn auch gewiß nicht allein) von Bedingungen unserer psychophysischen Organisation abhängig ist. Aber ebenso sicher ist, daß der mathematische und physikalische Raumbegriff weder in einem bewußten Prozeß der Erzeugung von Elementen noch in einer bloßen Abstraktion von wahrgenommenen Formen und Lageverhältnissen begründet ist. In bezug auf diese ist er ein Prius; denn er bildet die Voraussetzung für die Möglichkeit, Formen und Lageverhältnisse zu bestimmen. Er kann auch auf keine Weise aus irgendwelchen Daten durch eine psychische Chemie oder Verschmelzung rein intensiver Elemente oder ein Arrangement von Lokalzeichen abgeleitet werden. Denn wie es sich auch mit den Fragen des Empirismus und Nativismus im einzelnen verhalten mag: der objektive Raum wird, selbst wenn man sich auch, was gegenwärtig kaum noch durchführbar sein dürfte, für einen extremen Empirismus entscheiden wollte, dadurch so wenig aufgehoben, daß vielmehr sein Dasein die unentbehrliche Grundlage für die Argumente des Empirismus und überhaupt jeder physiologischen und psychologischen Raumtheorie bildet. Nicht die Entstehung des Raumes selbst, etwa seine Deduktion aus Etwas, das noch nicht Raum ist, sondern nur die psychologischen und physiologischen Bedingungen, welche die Ordnung der Empfindungen in ihm, ihre Raumwerte ermöglichen, sind ein Problem der psychologischen Analyse. Daher ist es, streng genommen, nicht eigentlich zulässig, von einem Sehraum und Tastraum oder gar einem Hörraum zu sprechen und die Möglichkeit ihrer Koinzidenz oder Ähnlichkeit in Frage zu ziehen. Ob und wann die optischen und

haptischen Raumvorstellungen zu ähnlichen oder denselben Ergebnissen in der Auffassung und Reproduktion äußerer Formverhältnisse gelangen, ist ein Problem von großem Interesse; aber der Raum, in welchem alle diese Lokalisationen statthaben, ist nicht selbst eine Sinnesvorstellung. Die sinnliche Lokalisation, ob sie als ursprünglich oder abgeleitet angenommen wird, ist immer relativ zum eigenen Körper, sowohl vom objektiven Standpunkt des Physiologen als auch von dem subjektiven des auf seine Erlebnisse reflektierenden Psychologen angesehen. Der Eigenkörper in seinen Dimensionen sowie der Raum, in welchem derselbe einen Ort einnimmt, gelten als absolut gegenüber der empfundenen Räumlichkeit. Gleichwohl kann zugestanden werden, daß auch in dem entwickeltsten Raumbegriff ein subjektiver Faktor sich geltend macht. Aber das hebt die wichtige Einsicht nicht auf, daß alle Raumbestimmung an die in der Sinnlichkeit gegebenen Verhältnisse von Koexistenz gebunden sind, die nicht subjektiven Ursprunges sein können. Der Begriff der Koexistenz ist weiter als der Begriff der räumlichen Ordnung. Und durch welches Raumsystem wir auch die gegebenen Verhältnisse von Koexistenz abbilden, so bleiben in ihnen doch alle diese und mit ihnen ein objektiver Sachverhalt erhalten. Und nur auf die allgemeingültige Bestimmung dieser Verhältnisse von Koexistenz kommt es an. Die Forderung eines allgemeinen Raumsystemes als Grundlage aller Urteile über Naturwirklichkeit besagt also nur die Setzung eines Bezugssystemes für die Beziehungen von Koexistenz, was nicht ausschließt, daß unsere Ausdrucksform für dasselbe durch unsere Art der Anschauung oder irgendeine Denknötigung beeinflußt wird. Wie weit die Konformität zwischen dem von unserer Wissenschaft zugrunde gelegten Raumsysteme mit dem objektiven Bezugssystem, für welches die Koexistenz der Ordnung der Dinge gilt, geht, ob beiden Systemen

etwa die Konstanz des Krümmungsmaßes und die Dreidimensionalität zukomme, läßt sich, wenn man alle Gründe für und wider erwägt, schwer sagen. Jedenfalls hat die theoretische Physik alle Freiheit, das von ihr verwandte Bezugssystem zu bestimmen, wie sie es für ihre Erklärungszwecke angemessen erachtet. Die Allgemeingültigkeit der Bestimmungen in dem von ihr gewählten Bezugssysteme wird durch die unvermeidliche Subjektivität seiner Ausgestaltung nicht erschüttert. Und ebenso bleibt letzthin die Entscheidung der Frage, ob das gewählte räumliche Bezugssystem als absolut anzusehen ist, lediglich der Naturwissenschaft vorbehalten. Hier haben jüngst lebhafte Debatten darüber stattgefunden, ob die Wissenschaft bei einem bloß relativen Bezugssystem, das etwa im Sinne Mach's durch unser Fixsternsystem repräsentiert werde, stehen bleiben könne. Solange wir uns lediglich innerhalb der reinen Phoronomie bewegen, scheint allerdings der Fortgang von relativen Räumen zum absoluten Raum nicht geboten. Aber sobald wir von der Phoronomie zur Dynamik übergehen und zwar der Dynamik, welche die beobachtbaren Bewegungsphänomene auf Erden und am Himmel gesetzlich bestimmen will, erhält die Forderung eines absoluten Raumes eine nicht zu verkennende Dringlichkeit. Anderseits scheint aber das in der Gegenwart vielerörterte Relativitätsprinzip notwendig die Preisgabe eines ausgezeichneten räumlichen Bezugssystemes für die Naturgesetze einzuschließen. Hier ist noch alles im Fluß.[1]

Ganz anders als mit dem Raumbegriff verhält es sich in allen diesen Beziehungen mit dem Begriff der Zeit. Daß die Zeitanschauung nicht in demselben Sinne wie die Raumanschauung von unserer psycho-physischen Organisation bedingt gedacht werden kann, ergibt sich, wenn man sich des gesicherten Satzes erinnert, daß Zeit und „Bewußt-

[1] Vgl. hierzu A. Müller, Das Problem des absoluten Raumes. Braunschweig 1911.

sein überhaupt" als unlösbare Bestimmungsstücke an dem Gegebenen zusammengehören und sonach die Zeit so wenig wie das Bewußtsein überhaupt auf einer Funktion des individuellen Subjektes beruhen kann. Daher besitzt die Zeit auch nicht die unvermeidliche Subjektivität und Relativität des Raumes. Das Zeitsystem ist absolut. Dieser Satz wird auch durch das schon genannte Relativitätsprinzip nicht berührt. Allerdings scheint dieses Relativitätsprinzip auf den ersten Anblick in der Tat weittragende skeptische Folgerungen auch für die Zeit notwendig zu machen. Denn wenn nach ihm es zunächst nur unmöglich ist, eine Bewegung eines Körpers relativ zum leeren Raume nachzuweisen, so folgt daraus mittelbar die Relativität aller Zeitrechnung. Daher hat man denn auch wohl von diesem Relativitätsprinzip behauptet,[1] daß aus ihm eine neue Auffassung des Zeitbegriffes sich ergeben müßte, welche „an Kühnheit alles übertrifft, was bisher in der spekulativen Naturforschung, ja in der philosophischen Erkenntnistheorie geleistet wurde". Mit der durch dies Prinzip im Bereich der physikalischen Weltanschauung hervorgerufenen Umwälzung sei nur noch die Einführung des kopernikanischen Weltsystemes zu vergleichen. Aber so hoch die mathematische Bedeutung des Relativitätstheorems als eines Rechnungsmittels anzuschlagen ist: der radikale Relativismus, der von seinen begeisterten Anhängern verkündet wird, scheint doch nicht ohne weiteres sich daraus zu ergeben. Man kann ganz davon absehen, daß das Prinzip selbst oder wenigstens seine Deutung noch nicht nach jeder Richtung hin sicher, daß die Klärung über die theoretische Grundlage der Elektrodynamik noch keineswegs zum Abschluß gekommen ist. Die Grundlage seiner Entwicklung bildet die erfahrungsmäßige Feststellung des Fehlens eines merklichen Einflusses der

[1] Vgl. Planck, Acht Vorlesungen über theoretische Physik. Leipzig 1910, 116ff.

Erdbewegung auf die Lichtgeschwindigkeit. Schon hieraus folgt, daß der angezogene Vergleich des Relativitätsprinzips mit der kopernikanischen Reform nicht ganz halbar ist. Denn dieses Prinzip tritt nicht sowohl als eine neue revolutionierende Einsicht, sondern vielmehr als Konsequenz eben dieser kopernikanischen Lehre hervor. Daß die Erde sich bewegt, ist doch die größte und folgenreichste aller Entdeckungen, die der naturforschende Geist bisher gemacht hat; alle weiteren Fortschritte der Physik hängen mittelbar oder unmittelbar von ihr ab. So bildete sie die Grundlage für die Einführung des Relativitätsprinzips in die reine Mechanik; so ist sie es jetzt wiederum, welche zur Erweiterung des Relativitätstheorems für die Elektrodynamik geführt hat. Wichtiger ist noch, daß schon unter der Voraussetzung des Relativitätsprinzipes die Theorie so gewendet werden kann, daß der Begriff einer für alle Beobachter gleichmäßig gültigen Zeitrechnung erhalten bleibt. Denn unter den Annahmen, die zu dem Relativitätsprinzip hinzutreten müssen, um die Ableitung der Lorentzschen Transformationsformeln zu ermöglichen, ist eine gewisse Freiheit der Auswahl möglich. Daher setzt Einstein auch ausdrücklich neben das Postulat der Relativität als ein zweites das Postulat von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit. Nun hat man aber darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn man dieses Postulat fallen läßt, die Forderung, daß die Dauer irgendeines Vorganges die gleiche sei, ob sie nun in der Skala der allgemeinen Zeit oder in der Ortsskala gemessen wird, an seine Stelle treten muß. Dann würde die Konsequenz nur sein, daß die Lichtgeschwindigkeit an verschiedenen Orten eine verschiedene sei, aber die Einheit der für alle Beobachter gleichen Zeit bliebe gewahrt.

Aber auch wenn man auf diese Annahme, deren Tragweite sich noch nicht übersehen läßt, verzichtet, wenn man mit Einstein, Planck und Minkowski an dem Postu-

late der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit festhält, dann wird nicht sowohl der Begriff der einen allgemeinen Zeit, als vielmehr nur der Begriff eines allgemeinen Zeitmaßes relativiert. In dem Begriff der konstanten Lichtgeschwindigkeit ist ja der Begriff der absoluten Zeit enthalten; relativ werden nur die Längen, durch welche in verschieden bewegten Systemen die Dauer eines Ereignisses gemessen wird. Das Prinzip der Relativität fordert ebensowenig in der erweiterten wie in der engeren Form der klassischen Mechanik die Preisgabe des allgemeinen Zeitbegriffes, da es vielmehr diesen voraussetzt. Differieren zwei mit dem Orte synchrone Uhren verschieden bewegter Beobachter, so liegt in dem Rückgang auf die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit immer das Mittel, die Übereinstimmung in der allgemeinen Zeit wieder herzustellen. Die Relativität der Zeit, die hier gefordert wird, ist im Prinzip der Relativität der Zeitempfindung gleichzusetzen, welche jedes empirische Individuum aufweist. Sie erhebt sich allerdings über den Umkreis der individuellen und vorwissenschaftlichen Erfahrung, indem sie die Relativität auf das gesamte System ausdehnt, das in Bewegung begriffen ist. Aber die Voraussetzung eines den verschiedenen, in Bewegung begriffenen Gesamtsystemen gemeinsamen absoluten Zeitsystems hebt auch dieses Prinzip nicht auf.

Endlich ist die Zeit nicht in demselben Sinne wie der Raum ein Prinzip von Erkenntnissen. Alle angeblichen Axiome der Zeit, von denen Schopenhauer sogar 28 zusammenzutragen wußte, geben in Wahrheit nur tautologische Umschreibungen des Begriffes der Zeit. Daher gibt es auch keine eigene Zeitwissenschaft. Daß die Arithmetik als eine solche nicht zu bezeichnen ist, darf jetzt durch die tiefgehenden Aufklärungen über die logischen Grundlagen der Zahlenbildung für gesichert gelten. Und ebensowenig kann die Mechanik oder gar die Chronometrie, wie das wohl gelegentlich geschehen ist, als eine solche Zeitwissen-

schaft ausgegeben werden. Die Zeit ist als eine Form der Wirklichkeit natürlich eine notwendige Voraussetzung für die Bewegungen in ihr. Aber darum wird die Wissenschaft von diesen Bewegungen oder von der Messung des Zeitverlaufs so wenig wie die Arithmetik, deren Konstruktionen ja auch nur in der Zeit erfolgen können, eine Lehre von der Zeit. Daher hat auch die wissenschaftliche Entwicklung des Zeitsystemes zu einem universalen Bezugssystem eine den verschiedenen möglichen Raumbegriffen korrespondierende Variation des Zeitfaktors nicht herbeigeführt. Der Begriff der Dimensionalität ist auf die Zeit nur bildlich anzuwenden. Verschiedene Dimensionen der Zeit sind ebenso sinnlos, wie etwa verschiedene Krümmungsmaße derselben. Jede Aussage über die Zeit führt vielmehr auf eine Bestimmung ihres Inhaltes. Wenn es überhaupt möglich wäre, den grotesken Begriff einer gekrümmten Zeit zu bilden, so würde er — wenn irgend etwas — nur Perioden ihres Inhaltes bedeuten.

Daraus folgt, daß die Durchbildung des wissenschaftlichen Zeitbegriffes nur zu einer Setzung von weiteren Postulaten führen kann, welche das Geschehen in der Zeit, aber nicht die Zeit selbst betreffen. In der Tat liegt hier das Motiv, das über die bisher erörterten Gruppen von Konstruktionsvoraussetzungen hinaus zu einer weiteren führt, die insgesamt die Bedingungen bezeichnet, unter denen das Geschehen stehen muß, insofern es als verlaufend in einer für alle Erkenntnissubjekte gleichen Zeit gedacht werden soll. Diese Bedingungen, welche den Begriff einer gemeinsamen Zeit konstituieren, lassen sich als ein System der Grundsätze entwickeln, welche für uns die Gesetzlichkeit der Natur umgrenzen. Nach den Momenten der Zeit ausgesprochen, die sich als Dauer, Folge, Gleichzeitigkeit herausheben lassen, können sie sich als die Prinzipien der Konstanz in allem Geschehen, der Kausalität in aller Veränderung und der Wechselbeziehung alles

Seienden zu einem System der Natur ausgesprochen werden. Ob noch ein weiteres Prinzip, das der Nichtumkehrbarkeit der Zeit entspricht und allgemein die Richtung des Geschehens in der Natur festlegt, erforderlich ist, unterliegt der Diskussion.

Es ist gleichgültig, wie diese Prinzipien im einzelnen ausgesprochen werden. Daß sie logisch unentbehrliche Voraussetzungen der Naturforschung sind, ist seit ihrer erkenntnistheoretischen Analyse durch die kritische Schule des 18. Jahrhunderts fest. Problematisch ist allein ihre Deduktion, d. h. der Nachweis ihrer Berechtigung als das dauernde, nicht bloß als das zurzeit unentbehrliche Fundament unserer Naturerkenntnis.

Hier steht nun fest, daß diese Deduktion auf keine Weise durch den Rückgang auf die Erfahrung zu leisten ist. Jeder Versuch, die grundlegenden Prinzipien durch eine biologische oder psychologische Betrachtung zu rechtfertigen, verstrickt notwendig in einen inneren Widerspruch, da zu diesem Behufe ihre objektive Gültigkeit bereits vorausgesetzt werden muß. Dieser Zirkel ist unvermeidlich. Jede Erklärung etwa der Entstehung der Kausalitätsvorstellung und des Glaubens an ihre unbeschränkte Gültigkeit muß, ausgesprochen oder nicht, die Kausalitätsvorstellung benutzen, muß auf auslösende oder auf wirkende Ursachen zurückgreifen und somit schon jenen Glauben einschließen, den sie erklären wollen.[1]

Und ebensowenig können die Prinzipien der theoretischen Naturforschung auf irgendwelche Beschaffenheit oder Anlagen unseres Geistes, oder wie immer die Formeln lauten, zurückgeführt werden. Selbst wenn der Schluß auf

---

[1] Auch der scharfsinnigste aller neueren Versuche, vom Standpunkt der Erfahrung aus Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes zu bestimmen (Benno Erdmann: Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes; Halle 1905; vgl. S. 38 f.) ist diesem Zirkel nicht entgangen.

den subjektiven Ursprung dieser Prinzipien, auf die Erkenntnis ihrer logischen Eigenart (wie in Kants metaphysischer Deduktion) sich stützt, bleibt der Schluß lediglich eine Hypothese, die im besten Falle die Erklärung dafür gibt, daß wir im Besitz von Prinzipien sind und ein Wissen um sie haben, aber eine Rechtfertigung für ihren objektiven Gebrauch nicht zuläßt. Wird doch daher in den neueren Versuchen, das Programm einer solchen psychologischen oder anthropologischen Deduktion durchzuführen, im genauen Sinne von Fries, der es zuerst entwarf, schließlich das Selbstvertrauen der menschlichen Vernunft angezogen, das allein die Fortentwicklung von der Hypothese gewisser Grundbeschaffenheiten des Gemütes zum Rechtsgrund für den objektiven Gebrauch der Prinzipien gestatten soll. Aber ganz abgesehen davon schließt diese Hypothese selbst dogmatische Prämissen ein, die vor allem in der Annahme einer unveränderlichen Organisation unseres Geistes hervortreten. Die Frage nach dem Ursprung der Prinzipien, die ein durchaus beachtenswertes Problem darstellt, kommt für die Auflösung des allgemeinen Erkenntnisproblemes ebensowenig, wie etwa die Frage nach dem Ursprung der Raumvorstellung in Betracht.

Selbst wenn daher die Prinzipien vermöge der Eigenart unseres Denkens uns denknotwendig wären, würde das hier irrelevant sein. Aber sie sind nicht denknotwendig. Das Kausalprinzip beispielsweise ist nicht schlechthin notwendig. Es ist durchaus möglich, wie schon John Stuart Mill betont hat, die Welt sich als ein Chaos vorzustellen. Diese Behauptung ist auch gegenüber Erdmanns Einwand[1] zu halten, nach welchem jede Aufmerksamkeit des Vergleichens und Unterscheidens, die nur unter der Voraussetzung von Gleichförmigkeiten in dem gegebenen Wahrnehmungsinhalte möglich wird, unter Voraussetzung

[1] Vgl. B. Erdmann a. a. O., S. 32ff.

chaotischer Inhalte ebenso notwendig fortfiele, wie sie zur Vorstellung eines solchen Chaos unentbehrlich notwendig blieb. Damit würde der regelmäßige Wechsel von Eindrücken zugleich ein beziehungsloser sein; aber ein beziehungsloses Chaos ist nichts anderes als ein beziehungslos gedachter Inbegriff von Beziehungen: ein Widerspruch in sich selbst. Diese Argumentation wäre zutreffend, wenn zugegeben werden könnte, daß die Verneinung von Gleichförmigkeiten zugleich die Aufhebung aller Beziehungen in den betreffenden Eindrücken wäre. Aber die Annahme von Gleichförmigkeiten ist nicht die logische Voraussetzung jeder Aufmerksamkeit des Vergleichens und Unterscheidens. Mag sich unser kausales Denken erst auf ihrer Grundlage entwickelt haben, so wäre dieses nur psychologisch oder genetisch wichtig. Darin vielmehr, daß Vergleichen und Unterscheiden, logisch genommen, nicht Gleichförmigkeiten in dem Bestande des Verglichenen und Unterschiedenen voraussetzen, dürfte die Mehrzahl der Logiker einig sein. Ja auch unsere Erfahrung bietet für die Vorstellung des Chaos, welches nur die Aufhebung allgemeiner Regeln, nach denen der Wechsel der Ereignisse notwendig miteinander verknüpft ist, einschließt, hinreichende Analogien. Wir leben gewiß nicht in einem solchen Chaos; aber daß der Ablauf insbesondere unseres Innenlebens, das Auftreten von Gefühlen, Vorstellungen und anderen psychischen Vorgängen vielfach die Gleichförmigkeiten vermissen läßt, welche die Grundlagen für die Aufmerksamkeit des Vergleichens und Unterscheidens sein sollen, lehrt evident die Selbstwahrnehmung. Können wir aber im geringsten Umfange ein Vergleichen und Unterscheiden, d. h. Beziehungen verschiedener Inhalte zueinander festhalten, ohne eine denknotwendige Beziehung zwischen ihnen anzusetzen, so ist prinzipiell die Möglichkeit zur Phantasievorstellung eines Chaos eröffnet. Die Elemente in einem Chaos sind für unsere Auffassung den-

noch keineswegs beziehungslos zueinander, auch wenn sie denknotwendig nicht verbunden werden müssen. Der von Erdmann konstruierte Selbstwiderspruch verschwindet und damit die Denknotwendigkeit von Ursache und Wirkung.

Und endlich ist auch die transzendentale Methode, welche die Kategorien aus der Urteilsfunktion entstehen läßt und sie damit, da Urteile jeder Erfahrung vorangehen, für alle Erfahrung als gültig erweisen will, nicht haltbar. Es darf hier auf die Auseinandersetzung mit dem logischen Idealismus verwiesen werden, in welcher im einzelnen gezeigt ist, wie aus der Urteilsfunktion die konstitutiven Bedingungen der gegenständlichen Erkenntnis niemals ohne Anleihe aus einem bestimmten, der Erfahrung entnommenen Gehalt zu entwickeln sind. Die dort für die mathematischen Grundbegriffe durchgeführte Kritik läßt sich unschwer auf die transzendentale Deduktion aller Kategorien übertragen.

So bleibt nur die teleologische Methode, welche die Prinzipien als die sachlichen Bedingungen erweist, unter welchen allein für eine Mehrheit von Erkenntnissubjekten allgemeingültige Aussagen über gemeinsame Erfahrungsgegenstände möglich sind. Mag der Ursprung der Kausalitätsvorstellung sein, welcher er will; mag er vielleicht am besten, wie Dilthey es vorgeschlagen hat, in einer Abstraktion aus unserem willentlichen Leben gefunden werden; schließlich liegt der Rechtsgrund für das allgemeine Kausalitätsprinzip allein in dem Umstand, daß wir nur unter seiner Voraussetzung von einer für alle Erkenntnissubjekte gleichen und allgemeingültigen Zeit reden können, die bereits als notwendige Bedingung einer gemeinsamen Erfahrungswelt erwiesen ist. In diesem Sinne lassen sich die Prinzipien der theoretischen Naturforschung, in Fortsetzung von Kants Lehre vom transzendentalen Schematismus, in der Tat, wie es Riehl in unseren Tagen un-

ternommen hat, als Konsequenzen entwickeln, die durch die Forderung einer allgemeinen Zeit gesetzt sind.

Diese Prinzipien sind hinreichend und notwendig, um die Individualität und Relativität der einzelnen Erfahrungen endgültig zu überwinden. Sie, und nur sie allein, ermöglichen eine gemeinschaftliche Erfahrung. Da die Natur der Inbegriff der Dinge ist, soweit sie als das gemeinschaftliche Substrat der individuellen Wahrnehmung zu denken ist, muß jede Konstruktion der Natur diese Voraussetzungen erfüllen.

Freilich sind, um die Tragweite dieser Prinzipien festzustellen, sorgfältig die Grenzen dessen zu erwägen, was sie fordern. Keines dieser Prinzipien enthält zunächst empirische Angaben. Aus der allgemeinen Forderung, daß in allem Geschehen der Natur invariable Größen anzusetzen seien, folgt nicht, welches diese Größen sind. Das Gesetz von der Erhaltung der Masse oder das von der Erhaltung der Energie genügen dem Konstanz-Postulat, sind aber doch in letzter Instanz nur durch Erfahrung zu rechtfertigen. Daher kann eine fortschreitende Erfahrung, wie das mit dem Gesetz von der Erhaltung der Masse schon geschehen ist, diese modifizieren und überwinden. Aber kein denkbarer Fortschritt möglicher Erfahrung kann die Forderung, überhaupt in dem Geschehen der Natur eine bei allem Wechsel sich erhaltende Größe zu setzen, abweisen. Und ähnlich folgt aus dem Kausalprinzip kein einziges Kausalgesetz. Aber jeder mögliche Fortschritt unserer Gesetzeserkenntnis steht unter der Voraussetzung, daß das Geschehen in der Zeit nach Regeln notwendig erfolgt.

Wichtiger aber als diese Einschränkung, welche aus dem formalen Charakter der Postulate sich ergibt, ist, daß sie als solche nur den Begriff der Natur, dagegen nicht den der Wirklichkeit überhaupt umfassen. Sie sind Voraussetzungen für eine gemeinsame Erfahrung von der Außenwelt, aber sie stellen nicht Bedingungen dar, unter denen

jede Art von Wirklichkeit stehen müßte, von der wir wissen. So brauchen schon die individuellen Wahrnehmungen, die die einzelnen Erkenntnissubjekte haben, als solche nicht unter den Bedingungen zu stehen, welche für die Konstruktion eines ihnen gemeinschaftlich zugrunde liegenden Substrates notwendig sind. So kann etwa aus dem Prinzip der Konstanz nicht gefolgert werden, daß absolutes Entstehen oder Vergehen kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Absolutes Entstehen und Vergehen von Erscheinungen wird so wenig durch diesen Satz aufgehoben, daß vielmehr ihre Annahme die Voraussetzung seiner Aufstellung ist. Nichts zeigt uns die unmittelbare Erfahrung gewisser, als das beständige Hervortreten und Verschwinden von Inhalten, welches durch keine mögliche Denkoperation auf Identität reduziert werden kann. Nennen wir alles das, was den Erhaltungsgesetzen unterliegt, Natur, dann kann man ja sagen, daß es in der Natur kein absolutes Entstehen und Vergehen gibt. Aber diese Folgerung gilt nur, weil wir dann aus der Natur das Werden, das die Erfahrung uns beständig zeigt, eliminiert und unserem Innern überwiesen haben. Daß Schmerzen, Hoffnungen, Wünsche entstehen und vergehen, die nicht auf Abwandlung eines Beharrenden sich reduzieren lassen wollen, daß in den einzelnen Menschen ein geistiges Leben aus kleinsten Anfängen sich herausbildet, wächst, schwindet und vergeht, daß Sprachen, Staaten, Kulturen, Kunstwerke entstehen und vergehen, kann ja gar nicht geleugnet werden. Ob man von einem Wachstumsgesetz der psychischen Energie zu reden berechtigt ist oder nicht, steht dahin; nur das eine ist gewiß, daß in der Welt des Geistes keine Erhaltungsgesetze gelten, vielmehr beständiges Vergehen und Entstehen Tatsache der Erfahrung ist.

c. Die objektive Gültigkeit der apriorischen Prinzipen.

Worin liegt letzthin die Gewähr für die objektive Gültigkeit der Prinzipien, welche für uns die Konstruktion einer gemeinsamen Wirklichkeit ermöglichen? Wie ist zu verstehen, daß das Reale den Bedingungen genügt, welche die logischen Voraussetzungen dafür bilden, daß wir über den engen Umkreis der persönlichen Erfahrungen hinweg den Begriff einer allgemeinen Erfahrung bilden können? Oder vielmehr woher wissen wir, daß diese ihnen tatsächlich genügt, obwohl sie ihr direkt nicht entnommen sind und an ihr nicht direkt bestätigt werden können? Gewiß ist das Leben kein Traum. Wir wandeln auf dem festen Boden der Wirklichkeit, und in jedem Augenblick unseres Daseins fühlen wir ihren Druck, setzen wir uns ihr entgegen, wirkt sie auf uns, wirken wir auf sie. Aber könnte nicht gleichwohl jede Bestimmung dieses Wirklichen nur subjektive Gültigkeit beanspruchen, auch wenn sie allgemeingültig und notwendig wäre? Ist nicht vielleicht, wenn nicht das ganze Leben, so doch die Erkenntnis des Lebens und der Wirklichkeit ein Traum, den wir, in diese Welt hineingeboren, träumen und der, wenn Wahrheit Übereinstimmung des Denkens mit seinen Gegenständen besagt, auf Wahrheit keinen Anspruch hätte?

In diesem Sinn hat schon frühzeitig die Skepsis den Satz gewagt, daß eine Übereinstimmung von Denken und Sein unmöglich bestehen könne. Den Höhepunkt einer solchen nihilistischen Auffassung bildet die berüchtigte Schrift des Gorgias, in welcher der Sophist beweisen wollte, daß es erstens überhaupt nichts gäbe, und zweitens daß, falls es etwas gäbe, wir es nicht erkennen, drittens, falls wir es erkennen, wir es nicht mitteilen könnten. Die spätere Skepsis des Altertums hat sich zu solchen kühnen Behauptungen allerdings nicht mehr verstiegen. Aber immer wieder hat sie den Satz verfochten, daß der Mensch nicht bloß bei der Urteilsenthaltung, welche aus der Unsicher-

heit über das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit entspringt, stehen zu bleiben habe, sondern zu der positiven Gewißheit fortschreiten könne, daß der objektive Zusammenhang der Außenwelt mit unserer Erkenntnis nie sich decken könne. Die Kritik der Wahrnehmung wie des Denkens führe gleichmäßig zu dem Ergebnis, das, wie es praktisch auch eingeschränkt werden mag, immer darauf hinauslief, eine Erkenntnis des den Sinnenbildern Unterliegenden sei uns für immer unmöglich. Dieser negative Dogmatismus hat dann eine weitere Nahrung aus der großen Analyse der Erkenntnisbedingungen der Wissenschaft erhalten, welche das 17. und 18. Jahrhundert durchführte.

Es ist nun nicht schwer, darzulegen, daß jeder Skeptizismus, der die Grenzen des kritischen Phänomenalismus überschreitet und positiv eine Kongruenz unserer Erkenntnis mit dem Seienden bestreitet, dies immer nur unter Verleugnung seiner eigenen Grundsätze und im Widerspruch zu ihnen durchführen kann. Denn jede Behauptung, daß unser Erkennen die Wirklichkeit nicht abzubilden imstande sei, setzt bereits eine Erkenntnis und zumeist eine sehr bestimmte Kenntnis von diesem Wirklichen voraus. Es ist historisch wie systematisch gleichmäßig interessant zu sehen, daß die skeptische Schule des Altertums ausnahmslos ihre Argumentationen auf gewisse realistische, ja naiv realistische Überzeugungen aufbaut, die sie ungeprüft hinnimmt, die sie in einem objektiv gültigen Sinne hinnehmen muß, wenn anders ihre Schlüsse Beweiskraft beanspruchen können. Und dies gilt für jede Art des negativen Dogmatismus; allemal sieht er sich, um die Unfähigkeit einer objektiven Erkenntnis zu begründen, genötigt, auf Annahmen zurückzugreifen, deren objektive Gültigkeit nicht zu bezweifeln ist. Der radikale Skeptizismus ist ein innerer Widerspruch.

Muß nun ein Phänomenalismus, der im kritischen Verstande es offen läßt, ob unsere Erkenntnis mit der Wirklichkeit korrespondiert oder nicht, das letzte Wort der Philosophie bleiben, oder läßt sich die Grundannahme der Objektivität der Prinzipien, die unsere Naturwissenschaft ermöglichen, auf denen unser Leben beruht, positiv begründen?

Nun stehen der Möglichkeit, hier eine Entscheidung überhaupt zu treffen, die Bedenken von vornherein gegenüber, welche seit den Tagen des Descartes gegen jedes Unternehmen, von der objektiven Gültigkeit unserer Wissenschaft Rechenschaft zu geben, geltend gemacht worden sind und sich in der Gegenwart zu der Formel verdichtet haben, Erkenntnistheorie als eine Wissenschaft überhaupt preiszugeben und das sogenannte Erkenntnisproblem als ein Vexirproblem abzulehnen. Diese Einwände treffen in der Behauptung zusammen, daß jede Erkenntnistheorie im Zirkel sich bewege, da ein Beweis für die objektive Gültigkeit der Erkenntnis bereits die Gültigkeit der Glieder seiner Argumentation voraussetze. In der schärfsten Form hat jüngst Nelson einen allgemeinen Beweis für die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie zu liefern unternommen. „Angenommen nämlich" — so argumentiert er[1] — „es gäbe ein Kriterium, das zur Auflösung des Problems dienen könnte, so würde dieses Kriterium entweder selbst eine Erkenntnis sein oder nicht. Nehmen wir an, das fragliche Kriterium sei eine Erkenntnis. Dann gehörte es gerade dem Bereich des Problematischen an, über dessen Gültigkeit erst durch die Erkenntnistheorie entschieden werden soll. Das Kriterium das zur Auflösung des Problems dienen soll, kann also keine Erkenntnis sein. Nehmen wir also an, das Kriterium sei nicht eine Erkenntnis.

[1] L. Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen 1908, S. 32 (444) f.

Es müßte dann, um zur Auflösung des Problems dienen zu können, bekannt sein, d. h. es müßte selbst Gegenstand der Erkenntnis werden können. Ob aber diese Erkenntnis, deren Gegenstand das fragliche Kriterium ist, eine gültige ist, müßte entschieden sein, damit das Kriterium anwendbar ist. Zu dieser Entscheidung müßte das Kriterium aber schon angewendet werden. Eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis ist also unmöglich."

Man kann nicht leugnen, daß diese Beweisführung etwas Verblüffendes und zugleich etwas Bestechendes besitzt. Gleichwohl zwingt sie am Ende nicht. Zunächst läßt sich die Frage nach der realen Bedeutung des Logischen, des reinen Denkens, sehr einfach beantworten. Denn es gibt für sie keine Beantwortung, da sie falsch gestellt ist und das Problem nur aus widersinnigen Voraussetzungen hervorgeht. Sobald eingesehen wird, daß die logische Gesetzlichkeit keine Aussagen über ein zeiterfüllendes Sein einschließt, hat es keinen Sinn mehr zu behaupten, daß das zeiterfüllende Sein in seinem Verlaufe oder Verhalten den logischen Gesetzen korrespondiere oder nicht. Wenn immer wieder aufs neue das Problem der Zusammenstimmung des Laufes der Natur und der logischen Gesetzmäßigkeit erörtert wird, so ist dies wesentlich dadurch bestimmt, daß, infolge naheliegender Äquivokationen rein logische Sätze mit Realbehauptungen verwechselt werden. Wie leicht schleicht sich dem rein logischen Sinne der Identität, in welchem keine Zeitbestimmung enthalten ist, der ontologische Sinn einer identischen Selbsterhaltung in der Zeit unter! Aber es ist ersichtlich, daß hier scharf zu scheiden ist. Wenn wirklich alles flösse, wenn in keinem Augenblick des Geschehens das Gleiche aufträte, dann wäre gleichwohl das Denken von Identitäten noch nicht aufgehoben. Es wäre nicht gezwungen, wie jener Schüler von Heraklit, stumm und gedankenlos auf den Fluß zu weisen; denn auch das absolut im Moment Veränderliche

vermögen wir gedanklich aus dem ewigen Fließen herauszuheben und es als identisch mit sich selbst unabhängig von der Zeit, aber darum noch nicht als identisch mit sich in der Zeit zu betrachten. Daher ist es nicht nur eine müßige, sondern gar keine Frage, ob der Weltverlauf mit den logischen Gesetzen übereinstimmen müsse oder ihnen auch widerstreiten könne. Denn wie er auch sei, das Denken vermag stets das Gegebene in seine Formen aufzunehmen, da diese Formen nie etwas am Gegebenen ändern, sondern Sinn und Bedeutung ausschließlich für das reflektierende Denken besitzen. Das reine Denken erschöpft sich in einem Inbegriff idealer Gesetzmäßigkeiten; diese idealen Gesetzmäßigkeiten können auf jeden Tatbestand bezogen, mit jedem Tatsacheninhalt erfüllt werden, ohne daß ihre Gültigkeit dadurch affiziert wird, aber auch ohne daß darum der Tatbestand selbst einen logischen Charakter aufweisen müßte. Die Wirklichkeit, die ist, kann daher gar nicht von dem Standpunkt der Reflektion, für welche ideale Gesetze gelten, beurteilt werden. Sein und Geltung sind zwei Sphären, die nichts miteinander gemein haben. Das Seiende gilt nicht und das Geltende erfüllt keine Zeit. Ist der Weltverlauf nicht logisch, dann kann er auch nicht widerlogisch oder unvernünftig sein. Alle Behauptungen über die Unvernunft des letzten Weltenprinzipes etwa im Sinne Schopenhauers besagen nicht, daß die Welt und ihr Geschehen logische Gesetze verletzt. Der Weltwille, der sich in den verschiedenen Objektivationen darstellt, bis er im Menschen die Unseligkeit seines Daseins und die Unfähigkeit, dem Leid des Lebens anders als durch Selbstvernichtung zu entgehen, einsieht, ist sogar recht vernünftig und trägt alle Züge der logischen Dialektik, in welcher die spekulative Philosophie das Absolute zu erfassen suchte. Unvernünftig ist er nur, insofern er nach seinem Wesen die Ziele, nach denen er strebt, niemals erreichen kann. Aber das ist ein teleologischer, kein

logischer Widerspruch. Es ist das eine Disharmonie oder, wenn man will, eine Unvernunft in der Welteinrichtung, die unser ästhetisches und moralisches Gefühl verletzen mag; aber unsere Logik, durch welche wir das harmonische oder disharmonische Weltengeschehen begreifen wollen, begreifen können, verletzt sie nicht. Der Satz des Widerspruchs gibt lediglich die Bedingung an, unter der innerhalb eines Denkzusammenhanges die Gültigkeit der Folgesätze mit der der Vordersätze verknüpft ist, mit der realen Opposition, worin man diese auch finde, hat er nichts zu tun. Das Seiende aber widerspricht sich nicht, da es überhaupt nicht spricht: die Wirklichkeit ist nicht widerspruchsfrei oder widerspruchsvoll, da sie nicht ein Denkzusammenhang, sondern zeiterfüllendes Geschehen ist. Und dieses zeiterfüllende Geschehen mag sein wie es will, es mag für alle Zeiten dauernden Gesetzen unterliegen oder unbeschränkt variabel in seinem Verhalten von Moment zu Moment sein, es wird darum nicht logischer oder unlogischer in dem einen oder anderen Falle. Es war ein Kunstgriff von Hegels dialektischer Methode, beständig der logischen Negation die reale Opposition zu substituieren. Aber seitdem einmal der blendende Schein dieser Dialektik zerstört ist, sollte auch für alle Zeiten diese Verwechslung aufgehoben sein.

Besteht so das Problem einer Kongruenz des reinen Denkens mit der Wirklichkeit in Wahrheit nicht, hängt die Erfüllung der Forderung eines widerspruchsfreien Zusammenhangs niemals von Eigenschaften des Realen ab, so bleibt es gleichwohl ein berechtigtes Problem, ob und inwieweit der Zusammenhang gegenständlicher Bestimmungen, der vom Denken für die Konstruktion einer einheitlichen objektiven Wirklichkeit vorausgesetzt wird, mit dieser Wirklichkeit übereinstimmt. Und hier trifft zweifelsohne zu, daß die Rechtfertigung nur zu leicht auf offen ausgesprochene oder versteckt eingeführte dogmatische Prä-

missen sich stützt. Dies ist der Fall, wenn etwa die teilweise oder vollständige Kongruenz unseres Denkens mit der Wirklichkeit durch den Rückgang auf die Tatsache, daß unser Denken selbst eine Artung des Wirklichen sei und daher die allgemeinen Grundzüge desselben in sich tragen müsse, begründet wird. So hat beispielsweise Dühring[1] in naturalistischer Wendung den Gedanken durchgeführt, daß es ein System von Begriffen gäbe, die das Sein derartig ausdrücken, daß zwischen der Wirklichkeit und dem Begriff gar keine auf die besondere Beschaffenheit des Ich bezügliche Einschiebung stattfindet. Nach ihm beruht die sachlich-gegenständliche Bedeutung der rein logischen und mathematischen Wahrheiten nicht darin, daß unser Denken als solches mit diesen Notwendigkeiten behaftet ist und den Rahmen liefert, in welchem alles Auffassen der Sachlichkeiten vor sich geht, sondern darin, daß sich die sachlich an sich vorhandenen Verhältnisse in den fraglichen Begriffen und Wahrheiten bekunden und in ihrer gegenständlichen Notwendigkeit in einer dem Ich einverleibten Nötigung einen gedanklichen Ausdruck verschaffen. So entspricht das System unserer Begriffe in seinem Ausgangspunkte und seinen Verzweigungen dem Systeme der Natur; denn es ist aus dem letzteren gleichsam ausgeschieden und hat nicht den Inhalt, sondern nur die Form gewechselt. Freilich ist das Denken nicht das ganze Sein, sondern nur eine spezielle Hervorbringung desselben und kann daher von dem Sein nur das in subjektiver Gestalt reproduzieren, was sich in diese neue Form der Wirklichkeit einfügen läßt. Das deutlichste Beispiel eines solchen Begriffes, in welchem die Wirklichkeit rein im Denken aufgenommen wird, ist derjenige der ganzen Zahlen, wie er aus der Setzung von Einheiten oder von gesonderten Selbständigkeiten hervorgeht. In ihm deckt sich das unbe-

[1] E. Dühring, Logik und Wissenschaftslehre[2]. Leipzig 1905, 178ff.

wußte Gegenständliche und der Begriff davon unmittelbar. Man kann gar nicht angeben, was es heißen soll, die Anzahl zählbarer Dinge sei nur subjektiv und nicht objektiv vorhanden. Und dies erklärt sich daraus, daß die Hervorbringung der allgemeinen Grundgestalt des erkennenden Ich aus der bewußtlosen Wirklichkeit ein notwendiger Vorgang ist, der in seinen Grundformen an die Sachlichkeit selbst gebunden ist. Selbst die mannigfachen Werkzeuge der Erkenntnis, die bei den verschiedenen Wesen für erhebliche Abänderungen zugänglich sind, bedeuten nichts als Einschaltungen und sind durchaus nicht mit bloßen Zeichen zu verwechseln; sie sind sachliche, wenn auch entfernte Wirkungen. Das Denken ist eine höhere, darum aber auch eine speziellere Artung der sonstigen Wirklichkeit. Zieht man die besonderen Zusätze und Abzüge, die bei der Hervorbringung des Denkens aus der vom Denken unabhängigen Wirklichkeit Platz greifen und in ihrer spezielleren Gestaltung dem besonderen Bau der Denkwerkzeuge angehören, ab, dann bildeten die verbleibenden sachlichen und gedanklichen Notwendigkeiten nur eine speziellere und eine allgemeinere Ausdrucksform einer seinem Gehalt nach einzigen Tatsächlichkeit.

Es ist ersichtlich, daß gegen den Grundgedanken dieser Deduktion, nach welchem die innere Verwandtschaft des Denkens mit dem Sein als Stufen ein und derselben Wirklichkeit ihre Kongruenz begründen soll, die kritischen Bedenken zutreffen. Wenn uns eine Wirklichkeit gesichert ist, die wir im Leben erfahren, im Empfinden, Anschauen und Gefühl gewahren, so reicht diese Einsicht doch noch nicht hin, um den absoluten Erkenntnisphänomenalismus zu überwinden. Die Korrespondenz unserer Denkformen mit den Seinsformen wäre nur dann allgemein gesichert, wenn zuvor der Nachweis gegeben ist, daß nicht nur das Denken auf ein Wirkliches sich bezieht, sondern das Denken auch eine Wirklichkeit von derselben Art sei. Hierin

sind zwei Voraussetzungen enthalten: einmal die Behauptung, daß alles Seiende seinem Wesen oder seiner durchgehenden Art nach einheitlich und daß das Denken und seine Formen zum Begriffe des Seins gehören. Von diesen beiden Behauptungen kann offenbar die erste nicht ohne dogmatische Annahmen ausgesprochen werden. Wollte man für sie auf die Einheit des Bewußtseins, als welche uns die Einheit der Erfahrung und damit die Einheitlichkeit der Wirklichkeit konstituiert, zurückgreifen, so geriete man in einen Zirkel, da aus der Einheit des bloßen Seins die Einheit der Wirklichkeit nur dann folgt, wenn Bewußtsein und Wirklichkeit zu einem Sein gehören; aber diese Einheit des Seienden sollte erst aus der Einheit des Bewußtseins bewiesen werden. Wollte man dagegen etwa auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft oder gar der Entwicklungslehre rekurrieren, nach welcher das Bewußtsein aus dem bewußtlosen Sein hervorgegangen sei, so ist sicher, daß man damit nicht nur in den Strudel der Theorien gerät, welche für und wider den Monismus sich erhoben haben, sondern, was hier entscheidend ist, die Deduktion ist dann schon längst vom Wege abgewichen, da sie sich in einem Rahmen von Erörterungen bewegt, die durchweg die nachgewiesene Gültigkeit unserer Erkenntnisbegriffe für die Wirklichkeit voraussetzen. So verstrickt sich die Deduktion tatsächlich in einen Zirkel, wenn die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein aus der inneren Einheit von Denken und Sein abgeleitet werden soll, die ihrerseits ihre Rechtfertigung in einer Theorie empfängt, welche bereits schon die Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein einschließt.

Noch anfechtbarer ist die zweite Voraussetzung, daß das Denken überhaupt als eine Artung der Wirklichkeit aufzufassen sei. Hier genügt es, auf die Auseinandersetzungen zwischen Kritizismus und Psychologismus und Anthropologismus zu verweisen. Aus ihnen ergab sich,

daß der Inbegriff idealer Gesetzmäßigkeiten, welcher den formalen Gehalt unseres Denkens konstituiert, nicht als eine wie immer zu bestimmende Funktion des Lebens oder gar unserer Art angesehen werden kann. Daher beweist die Einheitlichkeit aller Wirklichkeit, selbst wenn sie einwandfrei erwiesen werden könnte, nichts für die Übereinstimmung von Denken und Sein. Beide gehören vielmehr verschiedenen Sphären an, und das Problem ihrer Übereinstimmung wird lediglich durch einen metaphysischen Machtspruch entschieden, wenn sie ohne weiteres als Stufen oder verschiedene Artungen einer und derselben Wirklichkeit betrachtet werden.

Aber wenn so tatsächlich die triftigsten Bedenken gegen diesen Typus der Deduktion erhoben werden können, so ist durch Nelsons Argumentation doch nicht jede Art von Rechtfertigung der Objektivität unserer Erkenntnis widerlegt.

Das Sophisma liegt in der Wendung, daß ein Kriterium, das nicht Erkenntnis sei, um zur Auflösung des Problems dienen zu können, bekannt sein, d. h. selbst Gegenstand der Erkenntnis werden müßte. Bekanntsein und Gegenstand der Erkenntnis sein ist nicht dasselbe. Eines Zustandes inne werden, eine Empfindung gewahren und über diesen Zustand oder diese Empfindung urteilen ist ein Verschiedenes. Gesetzt, es werde (in Übertreibung gewisser Richtungen der Gegenwart) behauptet, daß die Wahrheit das sei, was uns angenehm ist, daß also in dem Gefühl des Angenehmen das Kriterium des Wahren gegeben sei. Nach der dialektischen Betrachtung Nelsons ließe sich nun auch hier sehr leicht der unendliche Regreß konstruieren, der bei jedem Versuch einer Auflösung des Erkenntnisproblemes uns entgegentreten soll. Denn um uns von der Annehmlichkeit einer Wahrheit zu überzeugen, müßten wir, so könnte gefolgert werden, zuvor doch uns überzeugen, daß die Überzeugung von der An-

nehmlichkeit der zu untersuchenden Annahmen annehmlich sei; dies ist aber eine Aufgabe, die wieder nur dadurch lösbar wird, daß wir uns von der Annehmlichkeit der Überzeugung überzeugen usf. bis ins Unendliche. Aber es ist leicht ersichtlich, daß diese nie zum Abschluß gelangende unendliche Reihe ein bloßes Spiel mit Worten ist und bleibt. Denn wenn wirklich das Kriterium der Wahrheit in dem Gefühl ihrer Annehmlichkeit liegen sollte (was an sich unsinnig ist), dann sind wir doch darüber, ob uns etwas angenehm berührt oder nicht, nicht leicht im Ungewissen. Es bedarf keiner besonderen erst durch die Theorie zu rechtfertigenden Erkenntnis, um die Lust- und Unlustgefühle zu unterscheiden. Dieser werde ich im unmittelbaren Erlebnis inne, und wenn unser fingierter Erkenntnistheoretiker behauptet, daß die Wahrheit irgend einer Erkenntnis in ihrer Annehmlichkeit beruhe, dann gibt er uns ein Kriterium, das (so wenig es ernsthaft diskutierbar ist) jedenfalls dem unendlichen Regreß, der sich aus Nelsons Argumentation ergeben müßte, entzogen bleibt.

Es läßt sich nun aber in der Tat ein Kriterium der Wahrheit, sofern unter dieser die Übereinstimmung unseres Denkens mit der Wirklichkeit, die uns allein im Erlebnis zugänglich ist, verstanden wird, auffinden, das in gleicher Weise, wie das eben angezogene Gefühl des Angenehmen von den dialektischen Angriffen nicht getroffen wird; ein Kriterium, das von den positiven Wissenschaften fort und fort verwertet wird, um den Wahrscheinlichkeitsgrad ihrer Hypothesen zu bestimmen. Dieses Kriterium liegt in der Übereinstimmung der aus unseren Gedanken und Theorien gezogenen Folgerungen mit den Erfahrungen, die auf Grund jener Folgerungen vorausgesagt werden können. Die Geschichte aller Wissenschaften lehrt unwiderleglich, daß in dieser Tatsache von vorauseilendem Denken und bestätigender Erfahrung das wichtigste Moment ent-

halten ist, das in dem Kampfe der Theorien und Meinungen in letzter Instanz entscheidet. Wie scharf und konsequent, elegant und ökonomisch eine Hypothese auch sei, sie ist in dem Augenblick gerichtet, da sie zu Folgerungen führt, die der Erfahrung widerstreiten. Und nur die Wahrheit lebt, die fruchtbar ist, d. h. zu neuen Wahrheiten führt, uns in dem Wirklichen Neues sichtbar macht, den Gang der Ereignisse für die Zukunft zu bestimmen gestattet. Gewiß garantiert die Übereinstimmung der denknotwendigen Konsequenzen unserer Theorien mit den Veränderungen der Wirklichkeit nicht die absolute Kongruenz dieser Theorien mit der Wirklichkeit; denn die Übereinstimmung besagt nur die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit der zugrunde gelegten Theorien. Aber das eine ist sicher, daß in irgend einem Betracht eine Kongruenz unserer Gedanken mit der von diesen unabhängigen Wirklichkeit stattfinden muß, wenn anders das Zusammentreffen der idealen und der realen Reihe, die gesondert verlaufen, am Ende begreiflich sein soll. Und wer wollte leugnen, daß eine solche Voraussage möglich ist, da unser ganzes Leben und Handeln sich auf die Voraussage der Wissenschaft aufbaut? Wenn es der Traum aller Zeiten war, das Geheimnis der Zukunft zu lüften, so hat sich unsere Wissenschaft zu einer Kunst der Prophetie entwickelt, die alles hinter sich läßt, was Zauberer und Auguren einst vermochten. Betrachtet man die Wissenschaft als ein Ganzes, vergleicht man die wissenschaftliche Epoche der Menschheit mit den primitiven Stadien der sogenannten Naturvölker, sieht man über die Differenzen der streitenden Theorien, über das Gewimmel der Hypothesen hinweg die beständig zunehmende Sicherheit, mit welcher der Mensch vermöge seines Denkens die Welt, in die er hineingeboren ist, beherrscht und erkennt, dann kann es sich gar nicht mehr darum handeln, ob eine Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt mög-

lich sei, sondern nur noch um die Frage, wie diese Erkenntnis möglich sei. Und da ist entscheidend, daß die Erkenntnis der Übereinstimmung unserer Gedankenfolgerungen mit der Erfahrung von anderer Art als die Erkenntnis etwa der den Erscheinungen zugrunde liegenden Substrate ist.

Begreift man unter dem Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung auch die Erfahrung unseres willentlichen und handelnden Lebens, das sich auf die Voraussage und Vorausbestimmung gründet, dann ist es die allgemeinste Erfahrung, die wir besitzen, daß Erfahrung besteht. In diesem Faktum der Erfahrung liegt der letzte Rechtsgrund für den Glauben an die Gültigkeit der Prinzipien, welche uns eine Naturerkenntnis ermöglichen.

Wenn hier die Handlung als das entscheidende Kriterium, als die Gültigkeit unserer Erkenntnis, in den Vordergrund gestellt wird, dann wird man diese Auffassung nicht mit der Lehre des Pragmatismus, welche einen Relativismus und abgeschwächten Skeptizismus kündet, verwechseln. Vielmehr läßt sich bei ihm sehr leicht erweisen, wie wenig er das wahre Verhältnis, das zwischen Leben und Wissenschaft besteht, getroffen hat.

Zwar ist dieser Pragmatismus, der sich wohl auch als Instrumentalismus bezeichnet, nicht gerade originell.[1] Motive sehr verschiedener Art, die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, biologische Einsichten und alle die Argumente, mit denen bereits der antike Skeptizismus und Eklektizismus arbeiteten, sind in ihm verschmolzen. Aber wie er schließlich eine sehr einfache und daher sehr eindrucksvolle Ausprägung erfahren hat, kann er immerhin als der vollkommenste Ausdruck des modernen Skeptizismus angesehen werden. Freilich liegt seine Tendenz eigentlich nicht in der Verneinung. Will er doch vornehm-

[1] Vgl. W. James, Der Pragmatismus, Deutsch von Jerusalem, Leipzig 1908.

lich der Wissenschaft die Freiheit, die Lebendigkeit, welche die Aufnahme aller Theorien und Lehren gestattet und eine Gemeinschaft und Verträglichkeit aller Arbeiten ermöglicht, herbeiführen. Aber indem er dieses große Ziel unter der Preisgabe des Wahrheitsbegriffes allein zu erreichen glaubt, wird er, ausgesprochener oder unausgesprochener Weise, zu einem theoretischen Nihilismus fortgedrängt. Er möchte das Leben von allen festgelegten und festlegenden Prinzipien, von allen geschlossenen Systemen, von dem Absoluten, von der theoretischen Starrheit befreien; alles möchte er fließend machen und in die Lebendigkeit des geschichtlichen, des handelnden Menschen aufnehmen, um dessentwillen Denken und Wissenschaft allein vorhanden sind. Aber wird so in das Leben mit seiner unergründlichen Vielseitigkeit aller Wert verlegt, dann kann auch die Wahrheit, die dem Denken als unverrückbares Ideal bisher vorgeschwebt hat, nicht mehr in ihrer Unveränderlichkeit und ihrem Eigenwerte bestehen bleiben. Es gibt überhaupt keine Wahrheit an sich, es gibt keine Kriterien, die ein für allemal der Wahrheit zukommen. Wie das theoretische Verhalten des Menschen nur den Zwecken des Lebens dient, hat es nur soweit Anspruch auf Berechtigung, als es zur Umsetzung in eine Tat führt. Nur diejenigen Vorstellungen können wahr genannt werden, die in das Leben eingehen, die, indem sie in Handlung, in Betätigung, Verifikation umgesetzt werden, sozusagen einen „Kassenwert" repräsentieren. Und nicht nur das Denken des praktischen Menschen erschöpft sich in einer solchen Mittlerschaft. Auch die Begriffe und Theorien der Wissenschaft haben nur als Mittel für das Leben Wert, wieweit auch zunächst ihre theoretische Fixierung von der praktischen Wirksamkeit entfernt scheint. Können sie überhaupt nicht in Taten umgesetzt, d. h. verifiziert werden, so sind sie tot. Wahrheiten sind nicht Lösungen von Problemen, sondern ein Programm für

Arbeit; Theorien sind nicht Antworten auf Rätselfragen, Antworten, bei denen wir uns beruhigen können, sondern Werkzeuge unseres Handelns. So verzichtet der Pragmatismus auf jedes System, auf jede besondere Stellungnahme zu den Rätseln der Welt und des Lebens, indem er alle Systeme, alle Theorien zuläßt, die uns in unserem praktischen Verhalten fördern. Alle Theorien sind willkommen, mit denen wir arbeiten können; sie sind solange wertvoll und insofern wahr, als wir mit ihnen arbeiten können. Alle Fragen sind müßig, deren mögliche Lösungen auf unser praktisches Leben einflußlos bleiben werden. Indem wir den Wert der Wahrheit an dem messen, was wir mit ihr anfangen können, scheiden wir von vornherein alle die Probleme aus, die das Denken der Menschheit so lange vexiert haben.

Nun ist kein Zweifel, daß, wie am Ende man sich zu dem Pragmatismus stelle, auch seine Betrachtungsweise der Wissenschaft ihre Berechtigung hat. Aber mögen wir noch so stark von dem Bewußtsein der Freiheit und der Souveränität des Lebens, das dieser Pragmatismus verkündet, erfüllt sein, so ist doch leicht ersichtlich, daß er unmöglich das letzte Wort des philosophischen Nachsinnens über die Eigenart und die Bedeutung des menschlichen Erkennens, wie es in dem universalen System der Wissenschaft zum Ausdruck gelangt, sein kann. Die Wissenschaft ist sicher berufen, dem Leben zu dienen, aber das Leben, dieser unfaßbare, sich immer wandelnde, in immer neuen Farben schillernde Proteus, entscheidet nicht über die Wissenschaft und über die Wahrheit. Hier ist der Punkt, von welchem auf die skeptische Tendenz das schärfste Licht fällt. So gewiß in dem Innern des erkennenden Menschen, mit Dilthey zu sprechen, „nicht nur der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit", sondern wirkliches Blut rinnt, so gewiß das Leben sich nicht nur in reiner Wissenschaft erschöpfen läßt, so

muß daran festgehalten werden, daß gleichwohl der Wissenschaft ein Wert und eine Gesetzlichkeit und eine Gewißheit zukommt, welche von allen Interessen des Lebens nicht nur praktisch, sondern grundsätzlich unabhängig ist.

Es ist, um dies zu erweisen, nicht einmal erforderlich, auf die handgreiflichen Schwierigkeiten, die der Pragmatismus, sofern er als Theorie auftritt, enthält, hinzuweisen, die Bedenklichkeit seiner Argumentationen, die zuweilen in verwegene Verwechslungen auslaufen, hervorzuheben. Entscheidend ist, daß der Pragmatismus als Theorie eine Reihe von Voraussetzungen stillschweigend anerkennen muß, in denen die Autonomie des wissenschaftlichen Lebens zum Ausdruck kommt. Dahin gehört die grundsätzliche Annahme einer gemeinsamen Erfahrungswelt, in welcher eine Mehrheit von denkenden und handelnden Subjekten sich betätigt. Diese Grundannahme wird durch den Pragmatismus nicht begründet, sondern vorausgesetzt und damit ist letzthin schon über das Schicksal seiner skeptischen Behauptungen entschieden. Und wenn er weiter als Kriterium des Denkens die Tat betont, durch welche es sich verifiziert, so hebt er das Entscheidende, das in der Tat eine Kongruenz unseres Denkens mit dem Wirklichen beweist, nicht hervor, da er von vornherein die Tat subjektivistisch faßt und den Wert der Wahrheit nur darin erblickt, daß sie zu bestimmten Verhaltensweisen hinführt. Ihnen kann man nun auch als praktische Konsequenzen einer Lehre Folgerungen subsumieren, welche in Wahrheit keine verifizierenden Taten sind. Wenn ich beispielsweise deshalb, weil der Glaube an einen Gott mir als Grundlage meines Lebens unentbehrlich ist, an Gott glaube und seine Existenz für wahr halte, so kann ich zwar von ihm aus sehr entschieden Stellung zu dem Leben und den Dingen nehmen; aber man wird unmöglich behaupten können, daß in alledem eine Verifikation des Gottesglaubens vorliegt, da ich tatsäch-

lich hierfür gar nicht über die Sphären meiner Innerlichkeit hinausgreife. Erst in dem Augenblick, wo die Konsequenzen einer Lehre zu einer unmittelbaren Berührung mit der Wirklichkeit, von der jene gelten will, führen, vermag die Handlung zu einem Kriterium zu werden. Erst dort, wo meine praktische Stellungnahme Widerstände an einem Außenwirklichen empfindet, wo ich mich mit einer fremden Macht auseinanderzusetzen habe, können die mich leitenden Ideen von einer größeren oder geringeren Fruchtbarkeit sein. Schränke ich mich ganz auf das Feld des Glaubens ein, dann mag ich zweifellos in beliebiger Weise meine Einbildungskraft schweifen lassen, wie meine Bedürfnisse und Ziele gebieterisch es verlangen. Aber gegenüber den Tatsachen der Natur und der Geschichte bin ich gebunden. Verstehen wir unter der Tat, die das erste und das letzte Kriterium gültigen Denkens ist, diejenige Handlungsweise, durch welche ich in eine reelle Auseinandersetzung mit der mich umgebenden Wirklichkeit trete, dann kann man behaupten, daß diese nur insofern zu einer Kontrolle unseres Erkennens wird, als in ihr die verausgesetzte Kongruenz unseres Lebens mit der Wirklichkeit befestigt oder widerlegt wird. Nicht darum ist eine Idee wahr, weil sie mich zum Handeln befähigt, sondern sie befähigt mich dazu, weil sie wahr ist, d. h. in irgend einer Weise mit der Realität übereinstimmt. Nur dort, wo ich, wie im Bereich des freien Glaubens, jeder reellen Auseinandersetzung entrückt bin, ließe sich das pragmatische Prinzip durchführen. Für die Welt des Handelns, im engeren Sinne des Wortes, versagt es. Es wird als Vorzug der pragmatischen Lehre gerühmt, daß sie uns von den Problemen, deren Entscheidung unser Leben nicht beeinflußt, befreie. Aber tatsächlich erweist sie sich, konsequent gefaßt, nur für solche Probleme fruchtbar, während sie in dem Augenblick, da sie auch Handlungen im engeren Sinne des Wortes zu den prak-

tischen Verhaltungsweisen rechnet, die über 'wahr' und 'falsch' entscheiden sollen, jene Abbildungstheorien, aufnimmt, die sie glücklich überwunden glaubte. Dem entspricht, daß die pragmatische Lehre gegenüber der Fülle von tatsächlichen Erkenntnissen, die den unerschütterlichen Bestand unserer Wissenschaft ausmachen, völlig wertlos ist. Möchte sie allenfalls auf unkontrollierbare Glaubensvorstellungen und metaphysische Formeln und auf solche Hypothesen angewendet werden, die vorläufig noch der experimentellen Kontrolle sich entziehen, so wird sie durch jede Konstantenbestimmung in der Physik und der Chemie, durch jede geschichtliche Fixierung vergangener Erkenntnisse schlagend widerlegt. Daß das spezifische Gewicht des Quecksilbers etwa 13 mal so groß ist als das des Wassers, daß die Erde einen Trabanten hat, der Mars aber zwei, daß Cäsar den Rubikon überschritt, alle diese und die weiteren unzähligen Einsichten, die wir in der Wissenschaft systematisch ordnen und miteinander verbinden, werden von uns nicht darum anerkannt, weil wir mit ihnen arbeiten können, sondern wir können nur mit ihnen arbeiten, wenn sie zuvor sichergestellt sind. Wenn diese nahezu selbstverständlichen Überlegungen gleichwohl von den Pragmatisten nicht gutwillig zugestanden werden, so liegt das auch an ihrer scharfen und anderseits doch nicht festgehaltenen Trennung von Denken und Handeln. Während sie einerseits den Gegensatz des theoretischen und praktischen Verhaltens so entschieden betonen, daß sie jenem allen Wert nehmen und ihn diesem zusprechen, begreifen sie doch anderseits rein theoretische Operationen, das Folgern, das Theorienbilden ebenfalls unter dem Begriff des praktischen Handelns. So wird es ihnen möglich, unvermerkt auch die rein theoretische Fruchtbarkeit einer Idee als ein Arbeiten mit derselben zu bezeichnen und auch dort, wo es sich ersichtlich um eine rein wissenschaftliche Betätigung handelt, mit

Worten wenigstens die Tat als das Kriterium einzuführen, obwohl die Betätigung und der Sinn dieses Terminus sich dann völlig geändert hat. Nun läßt sich aber Denken und Handeln nicht einfach trennen. Jene Isolierung des kontemplativen Verhaltens, welche den Griechen als die höchste Seligkeit erschien, ist durch unsere Kultur, welche eine Kultur der Arbeit ist, durchgängig aufgehoben worden. Alle neueren Theorien der Erkenntnis suchen in diesem Sinne das Denken in ein inneres Verhältnis zu dem Leben zu setzen. Aber die von den Pragmatisten beständig angezogene Tat ist nur insofern sinnvoll und verwertbar, als sie zugleich als Denkarbeit die Behauptung eines gegenständlichen Sachverhaltes einschließt. Der Pragmatismus führt zu einer Isolierung des handelnden Menschen, die ebenso unhaltbar ist, wie der kontemplative Standpunkt der Alten. Vielmehr ist darauf alles Gewicht zu legen, daß unser Denken und Handeln in einem inneren Verhältnis stehen, ja daß letzthin die Prinzipien, welche uns eine theoretische Festlegung des Zusammenhanges einer objektiven Wirklichkeit ermöglichen, zugleich die Prinzipien sind, welche allein eine willentliche Auseinandersetzung mit den Wirklichen, das uns umgibt, gestatten.

In dieser Einsicht liegt die letzte Erklärung dafür, wie objektiv gültige Erkenntnis möglich sei. Der tiefe Grundgedanke von Kants transzendentaler Deduktion, daß Gegenstände darum für uns erkennbar seien, weil sie für uns als Gegenstände der Anschauung erst durch die Bedingungen unserer Erkenntnis entstehen, läßt sich halten, wenn man ihn von der einseitig intellektualistischen Fassung befreit. Die Bedingungen der gegenständlichen Erkenntnis sind Bedingungen der Erfahrung überhaupt. Nur ist Erfahrung hier mehr als verstandene Wahrnehmung. Wie uns aus den Erfahrungen des Willenslebens überhaupt erst das Bewußtsein einer uns umgebenden Wirklichkeit hervorgeht, so gründet sich auch jedes Wis-

sen um den Zusammenhang dieser Wirklichkeit auf Erfahrungen, die aus unserem willentlichen Leben stammen. Da wir keine passiven Zuschauer des Weltgetriebes sind, da wir in jedem Augenblick unseres Lebens handelnd uns betätigen, da wir als ein Wirkliches wirken, sind die Bedingungen hierfür zugleich die Bedingungen der theoretischen Betrachtung des Wirklichen. Wenn Wahrheit Übereinstimmung unserer Denkzusammenhänge mit der Wirklichkeit bedeutet, dann liegt in der Verwirklichung unserer Gedanken durch die Tat das entscheidende Kriterium für ihre Wahrheit; aber zugleich erweist dies auch ihre notwendige objektive Gültigkeit, weil wir von der Wirklichkeit einzig durch die Tat wissen.

d. Die geistige Welt.

Ist erwiesen, daß der Zusammenhang des Wirklichen so, wie wir ihn voraussetzen müssen, besteht, dann ist der Fortgang von dem Standpunkt der Selbstbesinnung, auf welchem ich lediglich auf den Umkreis meiner Erfahrung eingeschränkt bin, zu dem objektiven Standpunkt möglich, auf welchem die einzelnen Erkenntnisindividuen dem großen Wirklichkeitsganzen eingeordnet erscheinen. Aber sofort erhebt sich ein neues Problem. Denn die Natur, deren konstitutive Bedingungen ermittelt und gesichert sind, umfaßt nicht alle Wirklichkeit. Bedeutet sie den Inbegriff von Dingen, die Gegenstände unserer Sinneswahrnehmung werden können, und zwar Gegenstände, die als im Raum befindlich zu bestimmen sind, so tritt der Natur als der Außenwelt die geistige Welt als Innenwelt gegenüber. So zerfällt die Wirklichkeit in zwei voneinander durch wesentliche Merkmale getrennte Reiche, welche die Dualität des natürlichen Weltbildes begründen. Es ist im letzten Grunde belanglos, wie dieser fundamentale Gegensatz, der innerhalb unserer Erfahrung sich auftut, zum Ausdruck gebracht wird. Aber wenn man sich der Be-

zeichnung von Innenwelt und Außenwelt bedient, so muß man doch stets in Erinnerung haben, daß sie nur bildlich ist, ja streng genommen die Sache niemals deckt, da sie, den Verhältnissen der räumlichen Ordnung entnommen, nunmehr den Unterschied von jeder räumlich geordneten Wirklichkeit angeben soll. Denn in dieser Relation zu dem gemeinsamen Wahrnehmungsraum, welcher auch die Grundlage für die Bildung des geometrischen Raumbegriffes ist, liegt das erste Kriterium für die Scheidung physischer und psychischer Tatsachen.

Wenn als gesichert angenommen wird, daß eine Mehrzahl empfindender, denkender und fühlender Wesen in dem Raum existieren, welcher das System kosmischer Körper umschließt, dann ist in jeder Eigenerfahrung dieser Individuen etwas gegeben, das in dem Raume nicht aufweisbar ist. Ich nehme ein Messer und verletze irgend eine sensible Partie in dem Organismus eines Mitmenschen und füge dann mir selbst die gleiche Verletzung zu. In beiden Fällen treten charakteristische Änderungen in dem Verhalten der Organismen auf, die bei aller Abweichung im einzelnen doch das gemeinsame zeigen, daß sie in dem Stadium vollendeter physiologischer Einsichten auf eine geschlossene Reihe materieller Prozesse zurückgeführt, d. h. letzthin als Funktionen von Raumlagen gedacht werden können. Aber in dem Fall der Eigenverletzung tritt nun noch ein anderes Element, etwa ein spezifisches Schmerzgefühl in meiner Erfahrung auf, dem ich als solchem keinen Ort und keine Gestalt im Raum, wenigstens nicht in demselben Sinne wie dem Körper, zuordnen kann. Es fehlt bei der Beobachtung des Verlaufs im Fremdorganismus; und so stark auch meine Überzeugung ist, daß jener Mitmensch ebenfalls ein spezifisches Schmerzgefühl erlebt, so bin ich auch anderseits gewiß, daß, soweit auch die physiologische Zergliederung gehen mag, dieses Gefühl nicht als ein Seiendes im Raum anzutreffen ist. Dächte

ich mir mit Leibniz das Gehirn so groß wie eine Mühle, in der ich das Trieb- und Räderwerk mit Muße beschauen kann, wären die Schädel meiner Mitmenschen durchsichtig und alle Hirnrindenprozesse der direkten, etwa mikroskopischen Wahrnehmung zugänglich, so träfe ich doch nirgends auf Gedanken und Gefühle, wie ich sie jedesmal beim Eintritt korrespondierender Verläufe in meinem Organismus zugleich erlebe. Diese Gruppen von Tatsachen scheiden demgemäß aus dem gemeinsamen Wahrnehmungsraum aus, wir fassen sie unter dem Namen psychischer Vorgänge zusammen und stellen sie eben wegen dieser ihrer Unfähigkeit, unter den körperlichen Gegenständen als ein Ausgedehntes angetroffen zu werden, den physischen Erscheinungen gegenüber, die den Raum erfüllen. So konstituiert sich eine zweite Welt, die Geisteswelt, und für sie entsteht aufs neue das Problem des Zusammenhangs.

Nun ist zweifellos, daß die Bedingungen, welche für uns den Begriff einer Natur konstituieren, ebenfalls notwendige Voraussetzungen für den Aufbau einer Geisteswelt sind. Denn das geistige Leben, wie es sich nur in psychophysischen Lebenseinheiten abspielt, ist dem Naturzusammenhang eingeordnet und eben darum ist auch für dasselbe das mathematische Zeit-Raumsystem das allgemeinste Bezugssystem, auf welches alle Aussagen darüber bezogen sein müssen. Aber dieses System ist nicht hinreichend, da anderseits die geistige Welt, wie dargetan,[1] Autonomie besitzt.

Im Reich der Werte eröffnet sich uns eine neue Welt von Gesetzmäßigkeiten, welche letzthin als ideelle Systeme teleologischer Struktur sich darstellen und in die körperliche Welt als ein System eigener Natur hineinreichen. So kann geistiges Leben niemals nur aus den physischen Bedin-

[1] Vgl. oben S. 108ff.

gungen, unter denen es steht, verstanden werden. Allemal gehört zum Verständnis der Bezug auf etwas nicht Sinnliches; so erleben wir es beständig in uns. Denn das geistige Leben schließt immer dies Doppelte ein: die individuelle Verhaltungsweise, die Stellungnahme, das Bezogensein eines lebendigen Subjektes auf etwas außer ihm und dasjenige, worauf das Verhalten sich richtet, wozu Stellung genommen wird. Wie das Denken nur deshalb ein Denken ist, weil durch es ein Gegenstand gedacht wird, so ist jedes geistige Erleben auf einen Sachverhalt bezogen, der in ihm erfaßt, dadurch beurteilt, erstrebt oder verabscheut wird. Und selbst in dem reinen Denkvollzug tritt die persönliche Anteilnahme des denkenden Subjektes etwa in dem Evidenzgefühl, in den Akten der Zustimmung hervor, wenn auch freilich diese Akte keinen Anteil an der gegenständlichen Bestimmung haben. In anderen Verhaltungsweisen liegt der Akzent aber auf dem, was im reinen Denken stark zurücktritt und wenigstens theoretisch ganz von der Erwägung des im Denken Erfaßten gesondert werden kann. Indem wir einen Gegenstand etwa im Gefühl erfassen, erhält er eine Bedeutung, durch welche er in dem Zusammenhang unserer Zwecke eine Stelle und einen Wert bekommt. Es ist hier nicht zu untersuchen, wie man diesen Tatbestand theoretisch deutet, ob man einen Akt der Objektivation als Grundlage alles Erlebens und aller Erlebnisse anspricht, ob man in gewissen Gefühlszuständen Grenzfälle zu finden vermeint, welche frei von der Beziehung auf etwas Gegenständliches sind; hier ist nur bedeutend, daß in den Erlebnissen, welche unseren Lebenszusammenhang ausmachen, diese Polarität, diese Doppelseitigkeit erkannt und eben damit der Weg für das Verständnis der Eigenart des geistigen Lebens erschlossen wird. Denn wenn zunächst die geistigen Akte auf Gegenstände der Natur sich beziehen, so liegt die Autonomie des geistigen Lebens darin, daß auch Inhalt und Gegenstand

für sie etwas werden kann, was nicht Teil der sinnlichen Welt ist. Und da ist nun die Frage, ob aus dieser Eigenart des geistigen Lebens die Forderung besonderer apriorischer Prinzipien, welche über die den Naturbegriff konstituierenden apriorischen Prinzipien hinausliegen, für sein Verständnis fließt, da das geistige Leben in seiner geschichtlichen Entfaltung durch Prinzipien einer eigenen Provenienz geleitet und beherrscht wird. Die Prinzipien des historischen Lebens sind aus der Naturgesetzlichkeit nicht abzuleiten. Der Übergang von dem Standpunkt der Eigenerfahrung zu dem der außersubjektiven Betrachtungsweise, der durch die Deduktion der gemeinsamen Erfahrungswelt garantiert ist, gestattet zwar, die geistigen Individuen dem Zusammenhang dieser gemeinsamen Erfahrungswelt eingeordnet zu denken; und gewiß vollzieht sich schließlich aller Wechselverkehr der Individuen untereinander im Rahmen des Naturzusammenhanges, kann Geist auf Geist nur vermittels sinnlicher Zeichen und Ausdrucksmittel wirken. Aber das in diesen Ausdrucksmitteln Gemeinte und das geistige Leben, in welchem das Gemeinte erzeugt und verstanden wird, geht nicht selber in den Naturzusammenhang ein, bildet keinen Teil der universellen Kausalordnung des körperlichen Geschehens. Hieran scheitert jeder Naturalismus. So erfordert das geistig-geschichtliche Leben ganz gewiß eigene Prinzipien.

Aber das ist nicht das Problem. Hier handelt es sich vielmehr allein um die Frage, ob das wissenschaftliche Verständnis des geistigen Lebens apriorische Prinzipien erfordert. Und da scheint es nun, als vollziehe sich in den Geisteswissenschaften der Aufbau einer Wirklichkeit, von der eine unmittelbare Anschauung und Kenntnis des Zusammenhangs zu gewinnen uns unmittelbar nicht möglich ist. Ist doch hier das Material zunächst völlig zusammenhanglos gegeben. Während dem auf die Außenwelt gewandten Blick die Natur in ihrer ganzen Un-

ermeßlichkeit zugänglich ist, sind hier die Tatsachen so lückenhaft, so zerstreut, so vereinzelt, daß nur im Geist eines sammelnden Forschers die geistige Wirklichkeit als ein Zusammenhang erschaut werden kann. Auch der Naturforscher wird es als erste seiner vornehmsten Aufgaben betrachten müssen, den engen Horizont der natürlichen Auffassung zu erweitern. Aber wie weit er auch über die Grenzen der unmittelbaren Sinneswahrnehmung hinausgehen mag: in der Sinneswahrnehmung ist ihm doch eine empirische Welt gegeben, die der Ergänzung und der Ordnung bedarf, aber doch nicht erst von ihm mit Bewußtsein aus vereinzelten Bruchstücken aufzubauen wäre. Wenn es zutrifft, daß in Wahrheit diese Sinnenwelt schon ein Konstruktionsergebnis des menschlichen Denkens ist, insofern das in der Wahrnehmung Gegebene an sich als ein Chaotisches, Mannigfaltiges aufgefaßt werden muß, aus dem die scheinbar fertige Welt erst heraus zu präparieren sei, so liegt doch gewiß diese produktive Schöpfung vor dem Beginn der eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit. Sie mag in das kindliche Zeitalter der Menschheit oder des Menschen fallen, sie mag in das dunkle Gebiet des sogenannten unbewußten Lebens reichen, sie mag die Leistung vorbewußter Intellektualfunktionen sein: wie auch über die Genesis der Sinnenwelt zu denken sei, der empirische Forscher hat von dieser Sinnenwelt als einer gegebenen seinen Ausgang zu nehmen.

Dagegen ist der Forscher auf dem geistigen Gebiet immer aufs neue genötigt, aus Bruchstücken sein Untersuchungsobjekt erst aufzubauen. So lebt er gleichsam noch in jenem Stadium der Wirklichkeitserzeugung, die der naturwissenschaftliche Geist längst hinter sich gelassen. Und zwar ist diese Aufgabe, aus den einzelnen Tatsachen den Zusammenhang erst konstruktiv zu ermitteln, bevor eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung eingreifen kann, nicht nur durch den zufälligen Bestand des

Materials, seine große Lückenhaftigkeit bedingt; die geschichtliche Kunde wird ja immer trotz der größten Bemühungen, das, was geschieht, sofort vermittels der literarischen Überlieferung, der Statistik usf. dem Gedächtnis der Nachwelt zu erhalten, höchst unvollkommen bleiben. Aber in dem Material der Geisteswissenschaften ist gelegen, daß diese Konstruktionsarbeit, diese Sammlung und kritische Sichtung der Überlieferungen, die die erste, umfassende Arbeit aller Geistesforschung ist und bleiben wird, niemals als erledigt gelten kann, auch bei größtem Reichtum der zugänglichen, gesicherten Tatsachen immer wieder aufs neue geleistet werden muß. Der Aufbau des Zusammenhangs der geistesgeschichtlichen Welt ist ja auch allemal dadurch von einer wissenschaftlichen Bearbeitung im naturwissenschaftlichen Sinne unterschieden, daß dieser Zusammenhang immer der direkten Beobachtung nicht Zugängliches, auf verschiedene Bewußtseinseinheiten Verteiltes bedeutet. So scheint es, als ergebe sich aus der Struktur der Geisteswissenschaften und der Art ihres Materials noch dringender fast als für die Naturwissenschaften die Forderung von eigenen Beziehungsprinzipien, die erst einen Zusammenhang für sie konstituieren. Gleichwohl ist die Forderung in diesem Sinne nicht haltbar, bedürfen die Geisteswissenschaften, wenigstens nicht im allgemeinen, zum Behufe ihrer Möglichkeit eines apriorischen Fundamentes. Um dies einzusehen, ist auch hier wieder zunächst der Ausgang von dem subjektiven Standpunkt der Eigenerfahrung geboten.

Nun findet ein jeder in seinem Inneren, und nur in diesem, ein Reich, das, wie es auch nach außen hin in den großen Zusammenhang der Natur und des gesellschaftlichen Daseins verflochten ist, letzthin eine Unabhängigkeit aufweist, die durch kein Räsonnement zum Verschwinden gebracht werden kann. Etwas schlechthin Unzugängliches liegt in jeder Person. Alle Formeln, welche die metaphysische

Epoche zum Ausdruck dieses Tatbestandes hervorgebracht hat: Souveränität des Willens, Freiheit, Verantwortlichkeit usw. drücken ihn sehr unzulänglich und schief wie alle Theorien aus. Aber wenn eine nivellierende Geschichtsbetrachtung, welche die Massenbewegung des gesellschaftlichen Lebens ganz nach der Analogie der rein körperlichen Systeme auffassen möchte, leicht geneigt sein wird, das Unergründliche jeder Person zu vernachlässigen, so sind diese Formeln trotz ihrer Bedenklichkeit doch geeignet, die großen Tatsachen eines individuellen Innenlebens und die Bedeutung des Individuums festzuhalten. Hierin treffen sie schließlich auch mit allen religiösen Grundüberzeugungen des Menschen zusammen, die, soweit unsere geschichtlichen Urkunden reichen, immer das Bewußtsein der Independenz des im Inneren Erfahrbaren von dem Zusammenhang der Dinge ausgesprochen haben. In den beiden mächtigen Weltreligionen, in dem Buddhismus wie im Christentume, hat dieses Bewußtsein, daß das Reich des Geistes nicht ein Reich von dieser Welt ist, zugleich seine schroffste und überwältigendste Fassung erhalten; es ist doch aber schon längst lebendig und wirksam gewesen; in den primitiven Spekulationen der niederen Völker, die es mit dem Schicksal der Seele, ihrer Herkunft, ihrer Zukunft zu tun haben, offenbart sich die Ahnung von dieser tiefsten Gegensätzlichkeit, welche unser Leben durchzieht. An dem dunklen Rätsel des Todes ist das Beängstigendste die totale Einsamkeit, in welcher der einzelne in der letzten Stunde, da alles schwindet, sich zu verlieren droht. Die Mystik aller Zeiten verkündet die Sehnsucht des Menschen, aus dieser seiner Einsamkeit herauszutreten, die Grenzen des eigenen Selbst schon in diesem Leben zu überschreiten.

Aber das ist nun das Entscheidende, daß wir dieses unser Selbst als ein zusammenhängendes Ganze erleben, dessen einzelne Leistungen strukturell aufeinander bezo-

gen sind. Gewiß ist dieses Selbst nicht einfach. Wie in dem Falle der Bildung von Gegenstandsvorstellungen eine Mehrheit von Daten erforderlich ist, die erst die Konstruktion eines Verharrenden im Wechsel der flüchtigen Bilder gestatten, so ist die Entstehung der Ich-Vorstellung ein sehr zusammengesetzter Vorgang, in dem unter anderen die primären intellektuellen Operationen des Unterscheidens, Vergleichens, Zusammenfassens von nicht minderem Einflusse sind. Sicherlich sind hier bedeutende Unterschiede; vor allem ist die Art der Beziehung zwischen Vorgängen und Momenten desselben Vorganges in einer Gruppe von Regelmäßigkeiten nicht wie in dem Bereich des Naturgeschehens erschlossen, sondern ein charakteristisches Moment des Erlebnisses selbst. Die Beziehung selbst ist innerlich erlebbar. Aber die Erkenntnis eines einheitlichen Verbandes aller seelischen Erlebnisse wird doch erst allmählich in der Erfahrung erworben, die Einordnung der einzelnen Erlebnisse und Akte in diesem Zusammenhang ist das Ergebnis späterer Reflektion. Ja dieser Zusammenhang selbst bildet sich erst in langsamer Entwicklung. Er ist ein erworbener Strukturzusammenhang, eine Lebenseinheit, welche eine deutlich zunehmende Artikulation aufweist. Und hierin ist ein weiteres enthalten. Den Mittelpunkt des erworbenen Zusammenhangs bildet nicht das vernünftige Denken, die Ratio, das vorstellende Ich, wie die intellektualistischen Schulen annahmen, sondern ein Bündel von Gefühlen und Trieben, ein Irrationales, ein Lebendiges, das in der ganzen Fülle seiner Lebendigkeit sich auswirkt und nur in dieser selbst, nicht an einem abstrakten von ihm isolierten Moment gefaßt werden kann. Aber als dieses Lebendige ist es ein Zusammenhang, der, wenn er auch nur in allmählicher Entwicklung die teleologische Einheitlichkeit gewinnen kann, die letzthin sein größtes Glück ausmacht, wenn er auch in pathologischen Fällen Spaltungen aufweisen mag, in seiner absoluten

Abgeschlossenheit eine letzte Einheit innerhalb der Geisteswelt darstellt. Wenn die theoretische Naturforschung die Annahme einer diskreten Gliederung der Materie nur als Hypothese verwerten kann, deren ausschließliche Geltung für die Erklärung der Erfahrungstatsache aber nicht zu erweisen ist, so gilt für das geschichtliche Leben umgekehrt die Annahme von letzten Lebenseinheiten als unaufhebbare Voraussetzung jedes geistigen Zusammenhangs. Die Individualität ist wahre und absolute Einheit im Gegensatz zu den immer nur hypothetisch zu setzenden Atomen. Wie weit die Begriffe von Gemeinschaft, Familie, Staat, Gesellschaft, Volk zu der Bildung von Begriffen höherer Ordnung Anlaß geben: prinzipiell führen sie über die Grenzen der Individualität nicht hinaus. Niemals dürfen diese, niemals können diese vergessen werden. Mag eine einseitige Geschichtsbetrachtung noch so sehr die Massenbewegungen und Massenwirkungen betonen, mag eine frühere Spekulation in dem Walten des Volksgeistes eine in den einzelnen Lebenseinheiten wirkende schöpferische Kraft zu gewahren geglaubt haben, mögen wir mit Eucken zu dem Begriff eines universalen Geistesgeschehens uns erheben: immer vollzieht sich dieses Walten, dieses Geschehen, dieses Wirken ausschließlich in den Einzelindividuen, aus denen die geistige Welt sich zusammensetzt. Welches die Motive auch sind, die uns bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Geisteswelt dazu führten, von dem Unterschiede der einzelnen abzusehen, summarisch oder repräsentativ viele von ihnen gleichsam zusammenzuziehen: in Wahrheit bleiben diese stets voneinander geschieden, jedes einzelne Glied der Masse des Volkes, der Gemeinschaft ist mehr als ein bloßer Teil des Ganzen, es bildet eine Welt für sich. Und immer wieder treten in dem geschichtlichen Prozeß die individuellen Entscheidungen der Einzelpersonen als ausschlaggebend hervor, eine Einsicht, die gar nichts mit den theoretischen Prin-

zipienfragen der Geschichtswissenschaft zu tun hat, die in gleicher Weise von allen Richtungen anzuerkennen ist. Das heißt nicht, daß nun alle geschichtlichen Tatsachen sich lediglich als Prozesse in Individuen müssen auflösen lassen, daß die Geschichte in dem Vorstellen der Einzelgeister, die Geisteswelt in ihrer Summierung geschlossen bliebe. Aber das ist doch sicher, daß es weder eine Sprache, noch eine Kunst, noch eine Wirtschaft, noch einen Staat an sich selber gibt. Alle diese Gebilde sind von den psycho-physischen Lebenseinheiten, die den Kern des geschichtlichen Geschehens ausmachen, erzeugt und gelten nur für sie; oder jedenfalls sind sie nur in Beziehung auf diese und nur von ihnen aus zu verstehen.

Aber mit dieser grundlegenden Erkenntnis ist ein zweites gegeben. Wie der Begriff des Selbst immer nur im Gegensatze zu dem des Anderen entsteht, weist schon dieser Ursprung der Vorstellung des Ich auf einen weiteren Zusammenhang, und zwar einen im Erleben und Wirken begründeten Zusammenhang mit anderen Ichs hin. Daher darf der Satz, daß die geschichtliche Welt sich aus Personaleinheiten aufbaut, die innerlich einander völlig fremd bleiben, nicht so verstanden werden, daß die Einzelindividuen in völliger Beziehungslosigkeit zueinander wären. Vielmehr schließt die Singularität jedes einzelnen Individuums den Zusammenhang mit anderen nicht aus, sondern ein, da nur in diesem das einzelne Sein seiner Singularität sich bewußt zu werden vermag. In dem Bewußtsein der Realität des Selbst ist daher zugleich das Bewußtsein einer Verbindung mit anderen Realitäten enthalten, und zwar einer Verbindung, welche selber Realität ist. So besteht der einzelne immer nur in und kraft der Gemeinschaft mit anderen. Ist doch schließlich auch das Gefühl der Einsamkeit, die in ihm enthaltene Seligkeit wie die Bitterkeit der Vereinsamung nicht ohne die Beziehung auf eine Gesellschaft vorhanden. Und was ist am

Ende Robinson ohne die Gesellschaft, aus der er verschlagen wurde, von der er die wertvollsten Erinnerungen mit sich trägt, wenn er nicht in den Tieren und den Wilden neue Brüder findet?

Nun liegen freilich in der Aufklärung dieses lebendigen Zusammenhanges von Mensch zu Mensch in der Gemeinschaft eigene und weittragende Probleme; und ganz gewiß ist ein Zusammenhang überhaupt nicht möglich, wofern nicht eine gewisse Gleichartigkeit in den Anlagen, in dem Vollzug der Geistesfunktionen und endlich eine Übereinstimmung in den Zielen und den Aufgaben unter den in Wechselwirkung tretenden Individuen vorausgesetzt wird. Aber wenn einmal der durch die Deduktion der gemeinsamen Erfahrungswelt begründete Übergang von dem individuellen zu dem außersubjektiven Standpunkte gewonnen ist, dann ist mit ihm zugleich auch das grundsätzliche Verständnis für den Zusammenhang des geistigen Lebens der Individuen gegeben. Denn dieser Zusammenhang ist allemal durch physische Mittel vermittelt, wurzelt stets in sinnfälliger Bekundung, in Zeichen und Leistungen und Werken, die der gegenständlichen Welt zugehören. Vor allem ist es die Sprache und die Schrift, die einen Kontakt zwischen den Einzelgeistern herstellen; aber alles, was der Mensch schafft, von den ersten Geräten bis zu den höchsten Kunstwerken und Bauten, ist geeignet, dem Menschen eine Grundlage auch für innere Gemeinsamkeit zu geben.

Ganz gewiß bleibt die letzte Innerlichkeit jedes einzelnen Subjektes in den Grenzen der Eigenerfahrung eingeschlossen; sie ist niemals mitteilbar; ganz gewiß gestatten die im Innenerleben erfaßbaren Werte die Entfaltung von ideellen Zusammenhängen, wie etwa die logischen Wahrheiten, die neben den reinen Ideen des Schönen, des Guten und des Gerechten unabhängig von jeder Erfahrung gelten und daher niemals in der Sinnenwelt eine adäquate

Verwirklichung finden können. Aber in allem Handeln und Schaffen erzeugt der Mensch Produkte, die ihrer Erscheinungsart nach ganz der Sinnenwelt zugehören, aber, wie sie das Gepräge seines Geistes tragen, zugleich das einzige jedoch hinreichende Mittel sind, geistiges Mitteilen und geistiges Verstehen zu begründen. So enthält die allen Einzelgeistern gemeinsame sinnliche Erfahrungswelt bereits die Bedingungen, die auch ihr geschichtliches Zusammenwirken und die Erzeugung von übergreifenden historischen Zusammenhängen ermöglichen. Daher sind mit den Prinzipien, welche die Konstituierung einer allen Einzelgeistern gemeinsamen Erfahrungswelt gestatten, zugleich diejenigen gegeben, die ihnen auch den Austausch eines geistigen Lebens und die wechselbezügliche Anteilnahme an den von aller Erfahrung unabhängigen Ideen und Idealen ermöglichen.

Blickt man von diesem Ergebnis aus auf die Geisteswissenschaften, so ist ersichtlich, daß sie in keiner anderen Weise Einheitsprinzipien erfordern als das Lebensverständnis, aus dem sie hervorgegangen sind, dessen rationelle und umfassende Fortbildung sie darstellen. Natürlich nehmen die reinen Wertwissenschaften eine Ausnahmestellung ein. Es ist aber doch sehr strittig, wenn es überhaupt fraglich ist, ob sie zu den Geisteswissenschaften zu rechnen seien. Jedenfalls handeln sie nicht von Wirklichkeiten, sondern von Ideen und Idealen. Die Geisteswissenschaften, die die geistige Wirklichkeit erforschen wollen, sind immer an der Geschichte orientiert. Wie weit sie auch über die Beschreibung von Individualitäten durch allgemeinere Betrachtungen hinausschreiten wollen: sie bleiben beständig auf das geschichtliche Material angewiesen. Denn die Geschichte allein lehrt uns, was der Mensch ist, und was er geschaffen hat. Daher beschränkt sich die Frage, ob die Geisteswissenschaften eigener Prinzipien zur Begründung ihres Zusammenhanges bedürfen, auf die hi-

storischen Geisteswissenschaften. Aber da hat sich nun ergeben, daß, wenn sie in der Tat von einem zusammenhangslos gegebenen Material ausgehen, sie in der Zusammenfassung desselben nur denjenigen Gesichtspunkten folgen, die in der geschichtlichen Erfahrung selbst schon Zusammenhang erwirken.

Eben hierin tritt der Zug hervor, durch welchen die Geisteswissenschaften dauernd auf ihre Grundlage im Leben, im Lebensverständnis verweisen. Die Tatsachen, die ihren Bestand ausmachen, sind auch Naturtatsachen; aber sie weisen doch zugleich immer auf ein Geistesleben hinter ihnen, auf eine Innerlichkeit, welche nur nach unserer Innenerfahrung von uns erfaßt werden kann.

Und wie wir in unserer Innenerfahrung uns eines Zusammenhanges bewußt werden, gestalten wir das geschichtliche Material nach gleichen Regeln. Wie die Geisteswissenschaften dieses ausführen, ist nach der Seite ihrer logischen Begriffsbildung und nach ihrer Verwandtschaft mit den historischen Naturwissenschaften, die ebenfalls keiner eigenen Zusammenhangsprinzipien bedürfen, in Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Idealismus bereits gezeigt.[1] Hier bedarf allein noch der Erörterung, daß aus allen diesen Betrachtungen selbstverständlich sich nicht der Realismus ergibt, der sich in der Geschichtswissenschaft weit ursprünglicher und weit nachhaltiger als in der Naturwissenschaft erhalten hat, für den die Geschichte unmittelbar ein Spiegelbild des Geschehenen bedeutet, ein Abbild dessen, was einst war, eine Abschrift des Wirklichen, in welcher sein Zusammenhang ohne weiteres erfaßt wird. Denn wenn irgendwo, so scheint hier Erkennen und Gegenstand zusammenzufallen, da es doch der Geist ist, der sich ein Bild des eigenen Daseins entwirft. Ist einmal eingesehen, daß der Gegenstand des Naturerken-

[1] Vgl. oben S. 162 ff.

nens für immer seiner unmittelbaren Erfassung durch uns entrückt, daß er uns stets nur vermittelst einer Konstruktion zugänglich bleibt, dann ist die naive Abbildtheorie für die Naturforschung zerstört. Um so entschiedener hat die Geschichte den Anspruch erhoben, eine Abbildung des Lebens, das wir leben und das doch nirgends über den Kreis des Erfahrbaren hinausreicht, zu erstreben. Es bedarf keines Beweises, wie unhaltbar der naive Realismus hier wie allerorten ist. Wenn es gewiß nicht erforderlich ist, behufs einer zusammenhängenden Geschichtserkenntnis auf absolute Werte im Sinne des transzendentalen Idealismus zurückzugreifen, so liegt doch in der Konstitution eines geistigen Zusammenhanges ein eigenes Problem. Am scharfsinnigsten und eingehendsten hat diese Kritik des historischen Realismus Simmel durchgeführt. Von den verschiedensten Punkten aus sucht er den Nachweis zu erbringen,[1] daß die Umbildung, durch welche wir aus den Stoffen der unmittelbar gelebten Wirklichkeit das theoretische Gebilde formen, das wir Geschichte nennen, eine weit radikalere ist, als das naive Bewußtsein anzunehmen pflegt. Die Geschichte als Wissenschaft ist auch nicht einmal der Absicht und den Prinzipien nach eine gleichartige Reproduktion des Geschehens. Allenthalben „subintelligiert" der erkennende Geist dem geschichtlichen Geschehen Obersätze, durch welche das historische Objekt uns erst auffaßbar wird. Wie jede Erkenntnis eine Übertragung des unmittelbar Gegebenen in eine neue Sprache mit nur ihr eigenen Formen, Kategorien und Forderungen ist, so ist eine geschichtliche Erkenntnis auch nur möglich, sofern der historische Stoff nach Formen geformt wird, die zwar auf ihn anwendbar, aber nicht aus ihm ableitbar sind.

---

[1] Vgl. G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie.[2] Berlin 1905.

Die historische Wahrheit ist keine bloße Reproduktion, sondern eine geistige Aktivität, die aus ihrem Stoff (der als innerliche Nachbildung gegeben ist) etwas macht, was er an sich noch nicht ist. Simmel bezeichnet geradezu den Inbegriff dieser Obersätze und Kategorien, durch welche wir den historischen Stoff zum Gegenstande der geschichtlichen Erkenntnis formen, als das a priori der Geschichte. Freilich vollzieht er damit eine Erweiterung des a priori Begriffes über Kant hinaus. Nach ihm ist das Kantische a priori „was Erfahrung überhaupt möglich macht", nur die erste Stufe einer Reihe, deren niedere Teile in die einzelnen Gebiete der Erfahrung hinunterreichen. So können Sätze, die, gleichsam von oben gesehen, empirisch sind, d. h. eine Anwendung der allgemeinsten Denkform auf spezielles Material darstellen, für ganze Provinzen des Erkennens als a priori funktionieren. So ist etwa die Grundannahme, welche alle Geschichte erst ermöglicht, daß das innere Leben der anderen Menschen, zunächst insoweit es mit äußerem Sichtbaren verknüpft ist, dem Inneren entspricht, ihrer Funktion nach ein a priori aller praktischen und Erkenntnisbeziehung zwischen einem Subjekt und anderen Subjekten; weiter gehört zu den apriorischen Voraussetzungen der Geschichte, daß etwa die Seele eines jeden andern für uns eine Einheit ist, d. h. einen verständlichen Zusammenhang von Vorgängen vorstellt, durch welchen oder als welchen wir ihn erkennen. Damit, so scheint es, ist für die Auffassung des geistigen Lebens gefordert, daß in ähnlicher Weise wie für die Natur Bedingungen des geschichtlichen Denkens sich gewinnen lassen müßten, die die Voraussetzungen des Begriffs einer zusammenhängenden Geisteswelt bilden.

Aber es scheint auch nur so. Natürlich ist die naive Abbildtheorie der historischen Realität in ihrer extremen Ausbildung so wenig für die Geschichte wie für die Naturwissenschaften haltbar. Erkennen bedeutet auch hier

keine mechanische Parallelität mit den Objekten, und das Ergebnis, auf das Simmels Untersuchungen hinausgehen, daß das Erkennen, auch das historische Erkennen ein sehr mannigfach vermittelter Prozeß ist, der sehr mannigfache Verhältnisse zu seinem Gegenstand besitzt, soll nicht angefochten werden. Aber es ist die Frage, ob das von ihm so eingehend diskutierte a priori im Sinne des transzendentalen Idealismus gedeutet und verwertet werden darf. In seinem strengen Verstande kann das a priori niemals, von oben gesehen, empirisch sein. Lassen sich Sätze, die nur für bestimmte Provinzen des Erkennens als a priori funktionieren, empirisch ableiten und begründen, dann verwandeln sie sich in Hypothesen, welche in ihrer Anwendung den logischen Bedingungen der Verwertung von Hypothesen unterliegen. In der Tat bezeichnet Simmel sein historisches a priori geradezu als Hypothese, die einer kritischen Nachprüfung bedürftig und fähig ist. Damit gewinnen aber alle die Voraussetzungen, welche dem geschichtlichen Erkennen zugrunde liegen, eine veränderte Bedeutung. Sie werden zu materialen Annahmen und zwar psychologischer Natur, deren Funktion im Zusammenhang der historischen Wissenschaften analog der Funktion ist, die innerhalb des Naturerkennens etwa die besonderen Hypothesen spielen. Ebensowenig wie die Atome nach den Bedingungen unserer sinnlichen Organisation jemals Gegenstände unmittelbarer Wahrnehmung werden können, werden die fremdgeistigen Vorgänge, auf welche die Geschichte geht, unmittelbar von uns erfahren. Und so wenig wie die Elektronenstruktur eines Atoms der direkten Beobachtung zugänglich ist, so wenig ist die seelische Einheit der fremden Persönlichkeit unmittelbar von uns zu beobachten. Freilich bestehen hier bedeutsame Unterschiede. Streng genommen ist die Annahme eines Geistigen hinter allen sinnlichen Lebensäußerungen des Menschen nicht sowohl der atomistischen Hypothese, als

vielmehr der Hypothese von der Existenz einer Außenwelt überhaupt äquivalent; und eben daraus folgt nach unseren Voraussetzungen, daß sie so wenig wie diese eine Hypothese ist. Hypothese ist nicht, daß der andere fühlt und denkt wie ich, sondern daß einem Inbegriff von Objekten, auf welche wir unsere Sinnenbilder beziehen, die geistige Lebendigkeit nicht zukommt, welche wir in jeder praktischen Auseinandersetzung mit dem Wirklichen erleben. Die Auffassung einer Allbeseelung entspricht dem ursprünglichen Denken; die Konstruktion einer toten Materie ist erst das Produkt wissenschaftlichen Denkens. Ganz anders verhalten sich die spezielleren psychologischen Obersätze, welche die methodischen Voraussetzungen für die Auffassung eines fremden, geistigen Lebens bilden. Sie sind echte Hypothesen, aber im Unterschied von den naturwissenschaftlichen Hypothesen solche, die uns in innerer Erfahrung gewiß werden, weil sie aus innerer Erfahrung abgezogen sind.

So ist die Annahme einer Einheit der Persönlichkeit zunächst für uns selber gewiß; und wenn wir einen fremden seelischen Strukturzusammenhang als Einheit aufzufassen suchen, so ist das eine Hypothese, die nicht sowohl der logischen Notwendigkeit entspringt, um zu dem Verständnis und zur Einheit historischer Daten zu kommen, als vielmehr wohlbegründeter und im einzelnen sehr genau nachprüfbarer Erfahrung. In der Tat gibt Simmel zu, daß die Kategorien, durch welche wir geschichtliches Leben auffassen, in dem Material häufig ein Gegenbild finden, so daß etwa die Einheit der fremden Persönlichkeit nicht nur von uns aus theoretischen Grundsätzen vorausgesetzt, sondern bereits in den Objekten angelegt ist. Eben darum ist auch der ganze Standpunkt Simmels nicht dem Verdacht des Skeptizismus oder auch nur der Resignation ausgesetzt, dem die Transzendentalphilosophie Kants so oft begegnet. Denn wie weit nun auch das Bedürfnis

der Historik noch Steigerung, Systematisierung, logische Vollendung dessen fordert, was auch das historisch unbearbeitete Subjekt schon enthält, und so weit sie sich somit von diesem entfernt, so verbleibt doch das geschichtliche Erkennen in einer funktionellen Anhängigkeit von seinen Objekten. Ja die Erkenntnis der Distanz, in welcher die Geschichtswissenschaft von ihren Gegenständen sich halten muß, die Überführung der gegebenen Wirklichkeit in andere Dimensionen und in einen anderen Stil ist nur durch einen Vergleich zwischen ihr und dem historischen Gegenstande, d. h. durch eine Erkenntnis des historisch noch nicht bearbeiteten Objektes möglich.

Diese Feststellung führt zwar sofort zu einem noch weiteren Unterschiede der psychologischen Hypothesen der Historiker und der naturwissenschaftlichen Hypothesen fort. Eben weil wir in der Geschichte jeden Augenblick den Abstand des Erkenntnisbildes vom Original beurteilen können, bleiben wir uns der Symbolik des Erkenntnisbildes bewußt. In der Naturwissenschaft müssen wir, da das Original nicht zu beobachten ist, beständig die Hypothese an die Stelle des erschlossenen Wirklichen setzen. Aber diese Einsichten, welche zu den tiefsten Problemen der historischen Methodik führen, reichen nicht aus, um dem psychologischen Wissen, das die Geschichte zum Aufbau ihrer Erkenntnisse benutzt, den Wert eines transzendentalen a priori im strengen Sinne Kants zu verleihen. Sie erhellen die Notwendigkeit einer psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, aber sie verbleiben innerhalb der Grenzen einer Erfahrungsphilosophie, welche das Wirkliche nur vermittelst der Relationen und Erlebnisse zu deuten unternimmt, die im Wirklichen selbst enthalten sind. So ist die Idee einer Einheit des seelischen Lebens in der einzelnen Person nicht eine methodische Voraussetzung, sondern lebendigste Erfahrung in uns selbst.

Gewiß treten in der Durchführung und der Entwicklung der Geisteswissenschaft sofort bedeutende Probleme auf. Vor allem fordert die Frage der Bildung von Begriffen historischer Zusammenhänge höherer Ordnung die Diskussion heraus. Bildet sie doch ein Problem der Gesellschaftsauffassung seit den Tagen, da die Gesellschaft ein Gegenstand selbständigen Nachdenkens und Forschens geworden ist. Hier stehen sich bis auf den heutigen Tag grundsätzlich eine individualistische Auffassung, welche das Leben des Volkes, den Staat, die Entstehung der Sprache, der Sitte, der Religion aus dem Zusammenwirken der Lebenseinheiten ableiten will, und andererseits eine Auffassung, welche daran festhalten möchte, daß über das Wechselspiel der Individual-Einheiten hinaus das Ganze als ein Realsubjekt aufzufassen ist, dem grundsätzlich dieselbe Art von Wirklichkeit wie den einzelnen Gliedern der Gesellschaft zukomme.

In der Sprachwissenschaft so gut wie in der Jurisprudenz und der Staatslehre hält der Individualismus mit zäher Entschiedenheit daran fest, daß die Gemeinschaftsbildungen letzthin als Schöpfungen der Einzelgeister zu betrachten, die Begriffe von Volksgeist, der juristischen Person usw. als bloße Fiktionen zu behandeln seien.

Aber es scheint, als dränge die Einzelforschung selber aller Orten darauf hin, in der Erklärung der geschichtlichen Tatsachen über den Umkreis der einzelnen Bewußtseinseinheiten hinauszugehen, die Erzeugnisse der Gemeinschaft nicht bloß aus der Wechselwirkung der Individualgeister zu begreifen, das Wesen der menschlichen Verbände nicht bloß aus einer Summierung der individuellen Lebenseinheiten, aus denen sie sich zusammensetzen, entstehen zu lassen. Und zwar tritt hierbei immer deutlicher die Tendenz hervor, mit der kritischen Schärfe, welche unserer Erfahrungswissenschaft eignet, voreilige Analogieen und Hypostasierungen von Allgemeinbegriffen

zu vermeiden. Immer mehr streift die organische Gesellschaftslehre die Züge naturalistischer Metaphysik, die zunächst bei der Übertragung des Bildes des Organismus auf die Gesellschaft unvermeidlich schien, ab, um schließlich in dem Begriff des Organischen nur noch das Symbol einer Lebenseinheit festzuhalten, das nicht sowohl die leiblich-geistige Einheit der menschlichen Verbände erklären, als sie gegenüber dem Individualismus abgrenzen soll. Und ebenso versuchen die Theorien, welche den Begriff der Volksseele rezipieren wollen, reinlich sich von der Metaphysik des Volksgeistes früherer Zeiten zu unterscheiden, um lediglich hinter dem, was Hegel als objektiven Geist in dem geschichtlichen Leben des Menschen ausgezeichnet hat, historische Realität zu entdecken.

Repräsentativ für diese an Einfluß stetig zunehmende Auffassung, welche eine neue Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Arbeit vorbereitet, ist einerseits Wundts großes Programm einer Völkerpsychologie und andererseits Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften.

In Wundts völkerpsychologischen Arbeiten bildete das letzte Ziel der Nachweis, daß vor allem die drei großen geschichtlichen Phänomene der Sprache, des Mythos und der Sitte allein als geistige Entwicklungsprodukte der Gesamtheit zu verstehen sind, in deren Erzeugung sich eigentümliche psychologische Gesetze betätigen. Zu diesen enthalten zwar die Eigenschaften des individuellen Bewußtseins die letzten Motive, ohne daß jedoch in ihnen die Gesetze selbst schon vorgebildet sind. Denn indem diese eine geistige Wechselwirkung der Individuen voraussetzen, überschreiten sie den Umfang und die Fähigkeit des einzelnen Bewußtseins. Sie sind Formen des Geschehens, die durchaus neue, von der individuellen Psychologie nicht vorauszusehende Bedingungen mit sich führen. Völkerpsychologie sei der Inbegriff dieser Untersuchungsgebiete zweckmäßig darum zu nennen, weil die

Volksgemeinschaft der weitaus wichtigste der Lebenskreise ist, in denen sich ein geistiges Gesamtleben entwickeln kann. Und dieses geistige Gesamtleben hat in seiner Totalität dieselbe geschichtliche Realität wie das geistige Leben der Einzelindividuen.

Für Dilthey steht im Mittelpunkte seiner Betrachtungen der Begriff eines geistigen Wirkungszusammenhanges, durch welchen die Erkenntnis von dem Aufbau der geistigen-geschichtlichen Welt zu leisten ist. Das Entscheidende für das Verständnis der geistigen Welt ist, daß diese einen Zusammenhang aufweist, der in seinen dauernden Produkten enthalten ist. Und dieser Zusammenhang unterscheidet sich von dem Kausalzusammenhang der Natur dadurch, daß er nach der Struktur des Seelenlebens Werte erzeugt und Zwecke realisiert. Und zwar nicht gelegentlich, nicht hier und da, sondern es ist eben die Struktur des Geistes, in seinem Wirkungszusammenhang auf der Grundlage des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren. In diesem Zusammenhang von Leistungen verläuft die Geschichte. Das geschichtliche Leben schafft, es ist selbständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten, und alle Begriffe von solchen sind nur Reflexe dieser seiner Tätigkeit. Die Träger dieser selbständigen Schöpfung in der geistigen Welt sind Individuen, Gemeinschaften, Kultursysteme, in denen die einzelnen zusammenwirken. Das Zusammenwirken der Individuen ist dadurch bestimmt, daß sie zu Realisierungen von Werten sich Regeln unterwerfen und sich Zwecke setzen. So ist in jeder Art dieses Zusammenwirkens ein Bezug des Lebens, der mit dem Wesen des Menschen zusammenhängt und die Individuen miteinander verbindet, gleichsam ein Kern, den man nicht psychologisch erfassen kann, der aber in einem jeden solchen System von Beziehungen zwischen Menschen sich äußert. In den Individuen verläuft primär ein solcher Wirkungs-

zusammenhang. Aber diese Individuen sind Kreuzungspunkte von Beziehungssystemen, deren jedes ein dauernder Träger von Wirken ist. Dieses Schaffen, wie es in Individuen, Gemeinschaften, Kultursystemen, Nationen, sich vollzieht, unter den Bedingungen der Natur, welche beständig Stoff und Anregung zu ihnen bieten, gelangt in den Geisteswissenschaften zur Besinnung über sich selbst. Aber die verschiedenen Träger des Schaffens sind noch zu weiteren, gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhängen verwoben. Solche sind: Nation, Zeitalter, historische Periode. Auf der Grundlage dieses Zusammenhanges entwickelt sich eine weitere Einheitsform des geschichtlichen Lebens. So stellt sich die geschichtliche Welt als ein Ganzes, dieses Ganze als ein Wirkungszusammenhang, dieser Wirkungszusammenhang als Wert gebend, Zweck setzend, kurz als schaffend dar.

Die Diskussionen dieser neuen Grundbegriffe haben noch eben erst begonnen. Ihre Fruchtbarkeit und ihre Tragweite entzieht sich zunächst noch der allgemeinen Bestimmung. Die Geisteswissenschaften, die eine jüngere Geschichte aufweisen als die Naturwissenschaften, haben ihre endgültige Konstitution noch nicht erlangt. Wie die lebhaften Debatten über die historische Methode, über die Prinzipien der systematischen Geisteswissenschaften zeigen, befinden wir uns in einem Fortgang zur Aufklärung der geisteswissenschaftlichen Arbeit, der uns unabsehbare Weiten eröffnet. Aber das ist nun das Wesentliche, daß die Entscheidung hier nicht mehr Angelegenheit allgemeiner Spekulationen ist, so wenig wie die atomistische Hypothese oder der Begriff des Äthers generell zu bewerten ist. Wie diese Erkenntnismittel vielmehr ihre Bedeutung immer nur im Zusammenhange der positiven Forschung erhalten, so können auch die neuen Begriffe des geistigen Gesamtlebens und des Wirkungszusammenhanges nur durch die Geisteswissenschaften selbst er-

probt, das Recht ihrer Verwendung allein durch ihre Leistung festgestellt werden. Nachdem das Hegelsche System, welches mit größtem Tiefsinn, aber zugleich in metaphysischer Dialektik für die über das Leben der Einzelnen hinausreichenden geistigen Zusammenhänge Formeln gefunden hatte, zusammengebrochen war, nachdem die organisch orientierte Gesellschaftslehre der französischen und englischen Soziologie als naturalistische Metaphysik sich entschleiert hatte, beginnt nunmehr die Forschung auf neuer Grundlage den extremen Individualismus, der letzthin doch auch auf eine Übertragung naturwissenschaftlichen Denkens auf das geistige Leben zurückweist, zu überwinden, um die Erkenntnis der großen Geisteszusammenhänge zu erschließen, als welche die Geschichte sich uns darstellt, in welchen wir als geschichtliche Menschen zu leben und zu wirken berufen sind.

Aber zu welchen endgültigen Formeln und Theoremen die Geisteswissenschaften auch gelangen werden; für die allgemeinen Erwägungen des Verhältnisses von Wissenschaft und Wirklichkeit ist allein wichtig, daß die Erkenntnis der geschichtlichen Welt nicht in einer analogen Weise, wie die der Natur, besondere Prinzipien der Konstruktion vorauszusetzen und zu verwenden hat. Gewiß geht auch sie auf Zusammenhänge aus und zwar Zusammenhänge, die durchweg eine teleologische Struktur aufweisen; aber diese Zusammenhänge werden nicht erst durch das Denken gesetzt, sondern wurzeln in dem Leben selbst. Der geschichtlich handelnde Mensch lebt immer nur im Zusammenhang mit Seinesgleichen und der Vergangenheit; und alles geschichtliche Leben enthält bereits die Formung, die das theoretische Erkennen nur herauszuholen braucht. Und umgekehrt wird jeder abstrakt vorgestellte geisteswissenschaftliche Zusammenhang, der als Produkt der Forschung in einem Augenblick heraustritt, sofort wieder geschichtlich, wird aufs neue ein Ferment in der

fortschreitenden Entwicklung. Die Natur und unsere Erkenntnis von ihr bleiben, wieweit sie auch in Wechselwirkung treten, letzthin doch getrennt; in der Geschichte aber durchdringen geschichtliches Leben und Erkennen sich beständig, ist jede Stufe des geschichtlichen Seins Objekt einer Erkenntnis, die als solche wieder eine neue Stufe des geschichtlichen Seins darstellt und in alle weiteren als ihre Bedingung eingeht.

2. Vom Substrat der Erscheinungen.

Unter den konstitutiven Beziehungsformen, welche die Konstruktion einer gemeinsamen Erfahrungswelt ermöglichen, fehlt die Kategorie der Substanz. Es fragt sich, in welchem Verhältnis diese zu jenen steht. Nun weist der Begriff der Substanz, in welchem letzthin alle Rätsel der Metaphysik wie in einem Knäuel sich zusammenziehen und verschlingen, nicht nur vermöge seiner Tiefe und Undurchdringlichkeit jene Dunkelheit auf, welche die Zergliederer der menschlichen Erkenntnis fast durchweg an ihm empfunden haben, und die in der neuen Philosophie bisweilen zu einem vollständigen Verzicht auf seine Verwendung geführt hat; er umschließt auch zwei durchaus verschiedene Sachverhalte, die reinlich zu trennen sind, deren jeder eine eigene Fülle von Problemen birgt. Bei Aristoteles und der älteren philosophischen Literatur bis zu Spinoza und Locke bezeichnet der Begriff der Substanz wesentlich das, was als Träger der veränderlichen Eigenschaften an dem Gegenstand zu denken und daher logisch als das Subjekt zu fassen ist, dem die Prädikationen inhärieren. Für die Charakteristik dieses ὑποκειμενον, des subjektum, kommt daher von Aristoteles ab sein Verhältnis zu dem Begriff der Akzidenz als wesentlich in Betracht; Substanz ist dasjenige, dem Eigenschaften inhärieren, das aber selber nicht als Eigenschaft zu denken ist. Auch Kant geht noch in dem Entwurf seiner Kategorien-

tafel von diesen Unterscheidungen aus. Aber in dem System der Grundsätze entwickelt er nun eine ganz neue Definition der Substanz, welche nur äußerlich mit den anderen verbunden ist. Dieser andere Begriff der Substanz wird hier lediglich hinsichtlich der Unveränderlichkeit seines Quantums verstanden. Nicht das Verhältnis von Träger und Eigenschaften, sondern die Beharrlichkeit und Unzerstörbarkeit ist das spezifische Merkmal. Gewiß ist auch die Substanz als Träger ihrer Eigenschaften beharrlich zu denken, und seitdem die Spekulation die Vorstellung von Erhaltungsgrößen des Weltgeschehens erfaßt hatte, wurde oft genug die Beharrlichkeit zur Unzerstörbarkeit erweitert. Aber es ist doch hervorzuheben, daß bei der Bestimmung der Substanz als Träger keineswegs eine unbedingte Beharrlichkeit derselben angenommen werden muß. Wenn die Vorstellung eines solchen Trägers zur Klarheit erhoben werden soll, so ist einzig dabei entscheidend, wie das Verhältnis der Eigenschaften zu der sie offenbarenden Substanz zu denken sei; ob ihr eine mehr als bloß relative Dauer bezüglich ihrer Eigenschaften zuzusprechen sei, ist gleichgültig. Die Annahmen von Erschaffung und Zerstörung von Substanzen schließen keinen Widerspruch ein, solange Substanz nur als das ὑποκειμενον, als das Subjekt gedacht wird, von welchem die Aussagen gelten. Und wenn noch ein Zweifel über die Wesensverschiedenheit beider Begriffe von Substanz bestehen könnte, so erledigt sich dieser durch die Erwägung, daß jedenfalls bis zu der Begründung der mathematischen Naturwissenschaft die Beharrlichkeit niemals in dem ausschließlich quantitativen Sinne verstanden wurde, welchen Kant allein als das Wesenhafte der Substanz heraushob. Die Unveränderlichkeit des Quantums ist ein durchaus moderner Gedanke, der in den Erhaltungsgesetzen der Physik und Chemie seine konkrete Ausprägung erhalten hat. Für Kant kommt aber die Substanz nur insofern in Be-

tracht, als sie die Erhaltung eines Quantums ausspricht. Damit ist nicht nur die Beziehung von Träger und Eigenschaft aus ihrem Begriffe ausgeschieden, sondern an die Stelle der relativen und qualitativen Beharrlichkeit die Vorstellung einer quantitativen Unveränderlichkeit getreten. So haben tatsächlich die beiden Substanzbegriffe nichts miteinander gemeinsam als die unbestimmte Vorstellung von etwas Beharrlichem. Daher verzichtet man am besten ganz auf diesen vieldeutigen Terminus, und wenn es möglich ist, den Grundsatz der Beharrlichkeit, der eine konstitutive Bedingung aller Gegenstandserkenntnis ist, ohne ihn auszusprechen, so ist zweckmäßig, ihn, soweit er nun das bezeichnen soll, was als hervorbringende Ursache den Erscheinungen zugrunde liegt, ebenfalls zu eliminieren und durch den Begriff des Substrates der Erscheinungen zu ersetzen.

Der Begriff eines Substrates der Erscheinungen ist selber nicht zu deduzieren, da er die Voraussetzung aller Deduktion bildet. Liegt doch das Problem einer gemeinsamen Erfahrungswelt letzthin in der Bestimmung eines gemeinsamen Substrates für die individuellen Sinnenbilder der verschiedenen Erkenntnissubjekte, und daher ist dieses Substrat der Erscheinungen nicht des Beweises bedürftig.

a. Der Agnostizismus.

Freilich ist immer wieder die Notwendigkeit in Frage gestellt worden, von der Erkenntnis des Gesetzeszusammenhanges der Natur aus zu Hypothesen über das Substrat der Erscheinungen fortzuschreiten. Und da der Agnostizismus gerade in der theoretischen Naturwissenschaft unserer Tage sich Anerkennung errungen zu haben scheint, verlohnt es sich, auf seine moderne Ausprägung noch etwas genauer einzugehen. Der grundsätzliche Verzicht auf Hypothesen über das Substrat der Erscheinungen lag allerdings schon in der positiven Forschung von

Galilei und Newton ausgesprochen. Diese Denker wollten in erster Linie den gesetzlichen Zusammenhang von Größen innerhalb der Erfahrung selbst erfassen; wie Newton so bildete auch Galilei keine Hypothesen über das Wesen der Kräfte, lehnte er eine Erklärung der Vorgänge aus verborgenen Qualitäten der Materie ab. Diese Scheidung positiver Gesetzeserkenntnis von Spekulationen über das Wesen der Dinge, welche etwa Descartes so scharf empfand, war geschichtlich von der größten Tragweite. Die von Galilei vertretenen Intentionen nahm alsbald der erstarkende Positivismus auf. Berkeley, Hume und d'Alembert entwickelten dann die Forderung einer rein phänomenalistischen Naturwissenschaft methodisch und systematisch. Die positivistischen Systeme des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart haben an dieser Forderung festgehalten, sie vertieft und allseitig verteidigt. Von diesem positivistischen Standpunkt aus bestreitet man der mechanischen Naturauffassung das Recht, die Erkenntnis des Gesetzeszusammenhangs der Natur durch mehr oder weniger willkürliche, auf alle Fälle provisorische Annahmen zu ergänzen. Indem man zugleich alle Untersuchung auf die Feststellung meßbarer Beziehungen der in der Erfahrung gegebenen Tatsachen, d. h. der Empfindungen einschränkt, erhält die mechanische Naturbetrachtung nur die Bedeutung einer künstlichen, wenn schon notwendigen Rationalisierung des Gegebenen. Sie läßt die qualitativen Eigenschaften der Dinge als ewig veränderliche und nicht mitteilbare Merkmale ihres Verhaltens unberücksichtigt. Indem sie aus der Folge der vorübereilenden Bilder die meßbaren Gleichförmigkeiten heraushebt, vermag sie einen Zusammenhang der Erfahrungen zu konstruieren, welcher der Einheitsform unseres Denkens konform ist und in welchem jede Tatsache ihren Ort hat. Und hierbei ist ganz gleichgültig, ob dieser Zusammenhang, der in idealer

Vollendung als ein System von Relationen zwischen eindeutig bestimmten Größen sich darstellt, als Grundlage einer Kausalerklärung der Natur angesehen wird. Gemessen an dem Ideal eines Weltverständnisses, das die innere Einheit aller Dinge durchschaut, bedeutet dieser Zusammenhang nur eine kunstvolle Abstraktion aus dem Reichtum ursprünglicher Erlebnisse. Er bleibt ein äußerer Zusammenhang von Sukzession und Koexistenz. Durchsichtig ist in ihm letzthin nur die Form der Darstellung, soweit sie als Entwicklung mathematischer Gleichungen gegeben werden kann. Die Buntheit der sichtbaren Welt mit der Fülle ihrer Farben und Töne verbleibt demgegenüber ein dunkler Restbestand, der nach seinem Auftreten beobachteten oder vermuteten quantitativen Verhältnissen gesetzlich zugeordnet, aber nimmer aus ihnen heraus verständlich gemacht werden kann. So hat die Erklärung der Welt als eines mechanischen Systems nur den Wert einer 'Hypothesis', welche die Reduktion der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf ein Arrangement konstanter Größen gestattet: aber eine Erkenntnis über den wesenhaften Zusammenhang des Seienden enthält sie nicht. Geht die Wissenschaft über die bloße Deskription von Relationen zu Hypothesen über den inneren Zusammenhang der Elemente fort, so setzt sie an die Stelle des erlebten Wirklichkeitszusammenhangs, den keine Theorie verschwinden machen kann, eine begriffliche Konstruktion, die logisch angesehen nur den Wert einer Fiktion besitzt, auch wenn sie denknotwendig ist.

Gegenüber diesem Agnostizismus, der in der Naturwissenschaft unserer Tage eine fast immer noch an Bedeutung zunehmende Stellung zu erlangen scheint, hat sich aber die Betrachtung, welche dennoch eine nähere Charakteristik der Eigenschaften des Substrates unternimmt, ihr Recht nicht nehmen lassen wollen. Und

so sind im Anschluß an antike Überlieferungen in ununterbrochener geschichtlicher Aufeinanderfolge Versuche zu einer allgemeinen Theorie der Materie hervorgetreten, welche von Descartes ab bis zur Gegenwart das lebendigste Zeugnis von dem unstillbaren Drang des Menschen Zeugnis ablegen, die Erkenntnis der Natur durch Hypothesen über das den Phänomenen zugrunde Liegende abzuschließen. So haben auch Galilei und Newton tatsächlich nicht darauf verzichten können, sich gewisse Vorstellungen von der Materie, deren Gesetze sie erforschten, zu machen, auch wenn sie ihre Forscherarbeit reinlich von derartigen Hypothesen trennten. Und wie scharfsinnig auch der Agnostizismus begründet wurde: jeder neue Fortschritt in der Physik und Chemie brachte neue Versuche hervor, das Substrat der Erscheinungen allgemeiner und bestimmter zu erfassen. Noch steht nicht fest, ob nicht geradezu gewisse Hypothesen über die Materie einen wesentlichen Anteil an dem Fortschritt der Erkenntnis gehabt haben. Die paradoxe Behauptung Ostwalds, daß Hypothesen sich immer als Hemmnisse der Wissenschaft erwiesen haben, daß deren Fortschritte nicht infolge, sondern trotz der Hypothesen erfolgt seien, scheint durch die Geschichte der Wissenschaften nicht bestätigt zu werden. Auf alle Fälle kann das außerordentliche Interesse, das der wissenschaftliche Geist diesen Bemühungen durch die Jahrhunderte hindurch entgegengebracht hat und entgegenbringt, nicht bestritten werden.

Sodann widerlegt die positive Naturforschung den Agnostizismus in jedem ihrer Sätze, die nicht für das unmittelbar Gegebene, sondern den aus diesem erschlossenen raumzeitlichen Zusammenhang gelten. Jedes Gesetz, welches für eine Mehrheit von denkenden Subjekten gültig sein soll, greift bereits über das den einzelnen Subjekten Gegebene hinaus, da es keine gemeinsamen Wahrnehmungs-

gegenstände gibt. Daher ist es auch völlig müßig, den Verzicht auf eine Theorie des Substrates der Erscheinungen mit einer grundsätzlichen Ablehnung jeder Art von Hypothesenbildung zu begründen. Denn jedes Gesetz schließt bereits mehrere Hypothesen in sich. Die Behauptung eines Funktionszusammenhanges von Elementen (beispielsweise zwischen Sonne und Planeten), die aus den individuellen Wahrnehmungen erschlossen sind, ist eine hypothetische Annahme über hypothetisch erschlossene Subjekte. Eine wirklich hypothesenfreie Weltbetrachtung kann schließlich überhaupt nichts von der Welt aussagen.

So bleibt allein die bestimmtere Frage der Diskussion unterworfen, ob Hypothesen über das Substrat, für welches die hypothetisch erschlossenen Gesetze gelten, möglich und fruchtbar sind. Können wir uns auf die Erkenntnis des bloßen Gesetzeszusammenhangs beschränken? Nun sind Versuche, diese Frage in bejahendem Sinne zu entscheiden, wie erwähnt, bereits seit dem 17. Jahrhundert aufgetreten. Ganze Epochen der neueren Physik waren von der Abneigung gegen jede Theorie der Materie erfüllt. Besonders bemerkenswert sind in dieser Hinsicht die Bemühungen am Anfange des 19. Jahrhunderts, eine reine Physik der Kräfte zu entwerfen, welche ohne Rücksicht auf ihren materiellen Träger und die Art der Kraftvermittlung nur ihre Äußerungen mathematisch zu beschreiben suchte. In der Tat bieten die Begriffe von Kraftpunkt, Kraftfeld usw. der mathematischen Theorie der räumlichen Vorgänge eine vollkommen hinreichende, von allen zufälligen willkürlichen Zutaten der Phantasie freie, daher allerdings auch vollständig leere Grundlage. Freilich enthielt dabei der verwendete Begriff von Kraft, da er ausdrücklich nicht nur auf die Kraft im mechanischen Sinne beschränkt wurde, eine Dunkelheit und Unbestimmtheit, die eine quantitative Angabe nicht erlaubte. In diese dunkele

Physik der Kräfte, welche, obgleich sie wesentlich phänomenalistisch orientiert war, nur zu leicht in eine Metaphysik der Kraft umschlagen konnte und auch umgeschlagen ist, brachte die Entwicklung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft ein Licht, welches eine klare Scheidung aller Hypothesen über die letzten Träger der gesetzmäßigen Wirkungen von der Untersuchung der Wirkungen selbst gestattete. So setzte sich denn auch für die ihrer Größe nach bestimmbare Arbeitsfähigkeit, welche von den bloßen Wirkungsfähigkeiten, d. h. den Kräften als den Ursachen der Veränderungen, geschieden wurde, der besondere Name der Energie durch. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie enthielt dann, wie auch alsbald erkannt und ausgesprochen wurde, die Möglichkeit einer quantitativen Behandlung der Naturerscheinungen ohne Rücksicht auf die inneren Vorgänge und Beschaffenheiten der ihr zugrunde liegenden Materie. Zu einem vollständigen System des Naturerkennens, das derart keine Hypothesen über das Substrat der Vorgänge einschließt, wurde das Prinzip der Energie allerdings erst in unseren Tagen von Ostwald als energetische Naturauffassung entwickelt.[1] Diese stellt den vollkommensten Ausdruck des Agnostizismus in der Naturforschung dar.

b. Die energetische Naturauffassung.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist nach der Energetik, die ihr gegebene Mannigfaltigkeit in solcher Weise darzustellen oder abzubilden, daß nur die tatsächlich in den darzustellenden Erscheinungen angetroffenen und nachgewiesenen Elemente in die Darstellung aufgenommen werden. Sie bedient sich hierbei desjenigen allgemeinsten

[1] Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902. Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Naturwissenschaft und Wirklichkeitserkenntnis, Archiv f. system. Philosophie XIV, 10ff.

Prinzipes der Naturforschung, das, ohne etwas über den qualitativen Inhalt der einzelnen Erscheinung auszusagen oder vorauszusetzen, lediglich die Änderung oder Verbindung dieser sinnlichen Erscheinungen nach ihren festen quantitativen Verhältnissen bestimmt. Wie es nun nach dem Satz von der Umwandlung der verschiedenen Energieformen ineinander und der Erhaltung der gesamten Arbeitsmenge möglich scheint, alle Aussagen von der Außenwelt in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energien darzustellen, diese aber nur meßbare und aufweisbare Größen enthalten, wird so die energetische Betrachtungsweise zu einer voraussetzungslosen Methode, die nichts sucht als begrifflich oder womöglich mathematisch darstellbare Zusammenhänge von Quantitäten.

Damit sind alle sogenannten anschaulichen Hypothesen oder physikalischen Bilder ausgeschlossen, und als Mittel der Darstellung verbleiben allein die allgemeinen Hilfsmittel für die Darstellung der Mannigfaltigkeiten, die Zahlen und die für diese stehenden allgemeinen Zahlenzeichen oder algebraische Ausdrücke. Indem die qualitative Energetik den Bestand des Gegebenen in allen seinen Besonderheiten und die spezifischen Eigenarten der verschiedenen Energien ungeklärt und ungeändert läßt und jede Interpretation etwa der Volumenenergie oder der Wärme oder der strahlenden Energie als eine Art unsichtbarer kinetischer Energie ablehnt, gibt sie ein System formeller Beziehungen, das alle geltenden Naturgesetze umfaßt, aber einen vorstellbaren Inhalt nicht besitzt. Denn die Energie, unter welchen Begriff alle Naturvorgänge eingeordnet werden sollen, ist in ihrer Zusammensetzung aus einem Intensitäts- und einem Kapazitätsfaktor ein Unvorstellbares, das nur formelhaft fixiert werden kann. Die Energetik ist die zur höchsten Abstraktion gesteigerte Methode, ohne Rücksicht auf den

spezifischen Inhalt lediglich die quantitativen Verhältnisse von den Erscheinungen abzuheben. Indem sie als Erbin oder Nachfolgerin der mechanischen Naturerklärung das Ideal einer mathematischen Naturerkenntnis von allen Resten einer metaphysischen Vorstellungsweise, die dem demokritischen Gedankenkreise entstammen, befreit und auch ihre Benutzung als bloße Fiktionen ablehnt, bedient sie sich des großen Hilfsmittels der mathematischen Analyse der Erscheinungen, ohne deren Inhaltlichkeit durch mechanische Deutungen zu trüben oder zu zerstören.

Die Grundzüge der rein energetischen Naturbetrachtung sind klar und einfach. Ob aber ihre Prinzipien für eine vollständige Beschreibung aller Naturerscheinungen ausreichen, ist indessen diskutabel. Wesentlich dabei ist allerdings nicht, ob mit den bisher bekannten Sätzen der Energetik der Gesetzeszusammenhang im einzelnen erschöpfend dargestellt werden kann. So hat sich bisher noch immer gezeigt, daß etwa für die Grundlegung der Mechanik die Energiebetrachtung jedenfalls nicht die zweckmäßigste ist. Hertz, Helmholtz, Bolzmann, Planck ziehen andere Prinzipien vor. Aber wie sich dieses auch in Zukunft gestalten mag: daß eine allgemeine Theorie des Zusammenhangs der Naturerscheinungen mit Einschluß der Bewegungsphänomene unter Zugrundelegung des Energiebegriffes nicht undenkbar ist, unterliegt keinem Zweifel. Entscheidend ist aber, daß dieser Standpunkt energetischer Weltbetrachtung nicht als eine definitive Position, als letzte Antwort auf das Erkenntnisbedürfnis des Menschen gelten kann. Denn er bedarf notwendig einer Ergänzung, welche grundsätzlich die agnostizistische Haltung preisgibt.

Das Prinzip von der Erhaltung der Energie, wie alle Gesetze der Naturwissenschaft, gleichgültig ob kausalen oder teleologischen Charakters, setzt die Existenz des-

jenigen voraus, für das es gilt. Irgendwelche Energien in irgendwelcher Anordnung müssen gegeben sein, damit von ihrer Transformation und deren Regeln überhaupt die Rede sein kann. Die Erkenntnis dieser faktischen, niemals aus rationalen Prinzipien abzuleitenden bestimmten Verteilung der Energien zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum ist eine Aufgabe der Wissenschaft so gut wie die Beschreibung der allgemeinen Regelmäßigkeiten, nach denen die Veränderungen des gegebenen Systems erfolgen können oder müssen. Für den Zweck der Aufstellung allgemeiner Sätze vermag ich von der jeweiligen Gliederung der Gebilde zu abstrahieren, jedoch die Summe der allgemeinen Sätze ist noch kein Weltbild, ist noch keine vollständige Beschreibung des uns gegebenen Erfahrungsinhaltes, auch nur nach seiner quantitativen Seite: neben den vérités éternelles stehen die vérités du fait. Hier greift notwendig eine andere Methode der Betrachtung ein; erst sie in der Verbindung mit der allgemeinen Gesetzeswissenschaft vervollständigt die wissenschaftliche Bearbeitung der Erfahrung zu einer theoretischen Abbildung der in ihr gegebenen Mannigfaltigkeiten und schafft die Grundlage für eine Orientierung der Welt und der Konstitution eines für unser praktisches Verhalten zureichenden Zusammenhanges der Symbole.

Indem nun aber die Energetik, sofern sie nicht nur ein System zeitloser Relationen darstellen will, folgerichtig einer Ergänzung durch Aufsuchung der faktischen Ordnung bedarf, muß sie auch Ansätze hypothetischer Natur, Annahmen über Tatsachen, die zunächst oder überhaupt unserer Erfahrung entzogen sind, gestatten.

Der Begriff der Energie stellt sich zuerst in der Mechanik dar. Indem er dort von dem bewegten Körper abstrahiert wird, ist hierbei der Begriff eines Körpers vorausgesetzt. Die kinetische Energie ist ein abgeleiteter,

ein Hilfsbegriff, der nur durch Beziehung zu Körpern definiert werden kann. Wenn es also möglich wäre, sämtliche Gesetze mit Hilfe des Energieprinzipes in einen Zusammenhang zu bringen, so würde, ganz ähnlich wie es bei der Physik der Kräfte war, die Materie als Träger der Veränderungen nicht geleugnet, sondern vorausgesetzt, wenn auch über sie keine näheren Aussagen gemacht werden. Will die Energetik konsequent alle Beschreibungen auf energetische Bestimmungen zurückführen, so erfordert bereits der Begriff ihres Erkenntnismittels die Beziehung auf ein Substrat. Nun kann sie sich freilich auf die Behauptung zurückziehen, daß auch über dieses Substrat keine anderen Aussagen als Feststellungen von Arbeitsleistungen zulässig seien. Und damit scheint dann die Einheit der Weltbetrachtung gerettet zu sein, für welche dann der Begriff des Körpers nur als Ansatz für die mathematische Entwicklung in Betracht kommt, in ihr aber selber nicht mehr erscheint.

Aber hierbei ist doch mehrfaches zu unterscheiden. Zunächst kann nicht gut bestritten werden, daß immerhin Aussagen über Körper direkt und ohne Benutzung des Energiebegriffs möglich sind. Dazu gehören in erster Linie Aussagen über die Raumbeziehungen der Körper. Ganz gleichgültig, ob ich diese dann schließlich durch Volumenenergie oder Oberflächenenergie usw. ersetzen kann: jedenfalls enthalten diese eine Bestimmung über das Substrat, das prinzipiell unabhängig von der Verwertung des Energieprinzipes ist. Die Geographie und deskriptive Astronomie geben hierfür die deutlichsten Beispiele. Aber wenn diese innerhalb der Sinnenwelt eine diskrete Gliederung der Körper aussprechen, so sind mit gleichem Rechte Vermutungen auch über eine untersinnliche Gliederung möglich.

Es ist sicherlich von großer Fruchtbarkeit, die energetische Betrachtungsweise auch auf die Lebewesen auszu-

dehnen und die in ihnen bestehenden Energieverhältnisse ohne Benutzung von Vermutungen über die besonderen Strukturen in ihnen begrifflich darzustellen. Aber gerade hier wird besonders deutlich, wie wenig die Aufhellung der Struktur, um nur diesen einen Punkt herauszugreifen, ausgeschlossen wird. Seit der Begründung der Zellen- und Protoplasmalehre dringt die Erforschung der feineren Struktur im Organismus unaufhaltsam vorwärts, und es ist kein Grund abzusehen, warum etwa die Grenzen unserer Sinnestätigkeit oder der Leistungsfähigkeit unserer Instrumente Schranken unserer naturwissenschaftlichen Einsichten überhaupt bedeuten sollten. Gewiß sind Nägelis oder Weismanns Spekulationen über die Struktur der in den Kernen keimfähiger Zellen eingeschlossenen Erbmasse Hypothesen, und es ist im hohen Maße unwahrscheinlich, daß das Plasma in seiner Zusammensetzung, daß diese Iden, Idanten oder Biophoren, jemals der direkten Wahrnehmung zugänglich gemacht werden sollten. Aber damit ist über die Existenz dieser kleinsten Welt des Lebens, über ihre wissenschaftliche Verwertbarkeit gar nichts entschieden. So gewiß die Annahme einer Erbmasse überhaupt gegenwärtig einem Zweifel nicht mehr unterliegt, so gewiß hängen alle weiteren Vermutungen über ihre Beschaffenheit lediglich von der Deutung der Erscheinungen der Vererbung und der ontogenetischen Entwicklung ab, denen auch sie ihr Dasein verdankt. Hier müssen hypothetische Mutmaßungen, so unzureichend sie zurzeit auch noch sein mögen, erlaubt sein, wenn nicht der Forschung ein wesentliches Hilfsmittel zur Erweiterung ihrer Beobachtungssphäre entzogen werden soll. Wenigstens ist ihre prinzipielle Ablehnung auf diesem Gebiete tatsächlicher Orientierung aus methodischen Gründen nicht zu rechtfertigen. Denn diese Hypothesen, wenn sie nur sachgemäß gebildet sind, sind, logisch angesehen, Schlüsse

von derselben Ordnung wie die Annahme, daß der Mond eine Rückseite habe.

Werden alle diese und ähnliche Aussagen von der Energetik aber als bloß vorläufige erachtet, welche für die wissenschaftliche Betrachtung sich in Aussagen über Arbeitsfähigkeiten oder -leistungen umsetzen lassen, so ändert das selbstverständlich an der Bedeutung dieser Aussagen nichts. Denn diese bleiben dann in ihrem Sachverhalt ganz ungefährdet, wennschon sie eine andere Interpretation erfahren. Daher könnte von hieraus die Energetik keine Gründe gegen eine noch so weit entwickelte Atomistik herleiten. Denn die Verschiedenheit der Theorien der Materie — wenn man von dem extremsten Dynamismus absieht — betrifft nur solche Aussagen über die Beziehungen von Raum und Körper.

Aber die Energetik geht in der Ausführung, die ihr Ostwald gegeben hat, noch einen Schritt weiter. Denn sie reduziert nicht nur alle Aussagen von den Dingen auf Beschreibungen von Arbeitsleistungen, sondern führt den Körper selbst auf ein System von Energien zurück. Indem sie etwa den festen Körper in ein Beisammen von Formenergie und Schwereenergie auflöst, verwandelt sich ihr unter der Hand die Beschreibung von Wirkungen der Dinge in eine Erklärung ihres Wesens. Die Energie ist dann nicht nur ein Mittel, die Veränderung des Geschehens festzustellen, sondern wird zugleich zu derjenigen Wesenheit, die allein real ist und den Körper für unsere Auffassung erzeugt. Damit geht die Energetik in eine allgemeine dynamische Theorie der Materie über. Wie diese in den älteren Formen die Undurchdringlichkeit des Körpers auf eine Widerstandskraft zurückführte, so wird hier die Formenenergie zum gleichen erklärenden Prinzip. In dieser Fassung verfährt die Energetik so wenig phänomenalistisch, daß sie im Gegenteil nicht nur eine Materie selbständig voraussetzt, sondern diese vermittelst der

Energie noch weiter erklärt. Damit tritt sie in die Bahnen einer durchaus metaphysisch orientierten Theorie der Materie und teilt deren unvermeidliches Schicksal.

Hierzu treten weitere Bedenken. Insbesondere schließt die Energetik, indem sie Hypothesen über das Substrat der Vorgänge ablehnt, auch einen Erklärungsverzicht für gewisse Tatsachen ein, die unmittelbar in der Erfahrung selbst auftreten. Eine solche Tatsachenfrage ist aber die Existenz der verschiedenen Energien und das Verhältnis ihrer Formen zueinander, die von der Energetik als ursprünglich geschiedene, nebeneinander bestehende Qualitäten ohne den Versuch, einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen, hingenommen werden. Natürlich ist richtig, daß diese Energieformen, auch abgesehen von der Aussage unserer Sinne, spezifische Differenzen aufweisen, und es liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, wie Ostwald gelegentlich andeutet, analog des periodischen Systems der Elemente eine allgemeine Tabelle aller möglichen Energien nach Maßgabe der für ihre Faktoren denkbaren Verschiedenheiten zu entwerfen. Aber das schließt nicht aus, daß nun doch im letzten Grunde zunächst qualitativ unterschiedene Energien sich als gleichartig erweisen, insofern sich etwa ihre Unterschiede auf Unterschiede in der räumlichen Anordnung molekularer mechanischer Energien zurückführen lassen. In dem Wesen der Sache liegt nichts, das solche Versuche a priori verbietet oder als aussichtslos erscheinen läßt.

Dem entspricht geschichtlich, daß die Entdeckung des Energieprinzipes, obwohl es im Sinne dieser Energetik eine quantitative Behandlung der Naturvorgänge ohne eine Theorie über das Wesen der Materie gestattet, gleichwohl sofort zu einer kinetischen Theorie derselben fortdrängte. Die durch das mechanische Wärmeäquivalent zuerst ermöglichte Verallgemeinerung des Energieprinzips über den Kreis der Mechanik hinaus mußte notwendig da-

zu führen, zwischen den mechanischen Vorgängen und der Wärme auch eine innere Beziehung zu suchen. Die mechanische Wärmetheorie schließt sich daher unmittelbar an die Entdeckung der Erhaltung der Energie an.

Und endlich ist zu erwägen, daß die durch das Energieprinzip gestattete Einheitlichkeit der Naturauffassung zunächst nur in der Physik durchführbar erscheint. Wie die frühere Epoche, die den Theorien der Materie durch Beschränkung der Erkenntnis auf die Kräfte und ihre Wirkungen entgehen wollte, diese Beschränkung doch nur für die Physik erreichte, indem sie das Problem der Materie der Chemie überließ, welche seit ihrer wissenschaftlichen Neubegründung beständig auf eine Theorie der Materie hinzielte, so könnte die Energetik erst dann den Anspruch auf ein hypothesenfreies Weltverständnis (in ihrem Sinne) erheben, wenn ihr auch der Nachweis gelänge, daß die Chemie ohne Hypothesen über das Substrat auskommen kann.

Nun sind Versuche dieser Art gelegentlich hervorgetreten. Der bedeutendste ist die Waldsche Reform der Chemie, welche unter zunehmender Zustimmung bedeutender Forscher eine grundsätzlich antiatomistische Darstellung der chemischen Erkenntnisse anstrebt.[1] Die Schwierigkeiten, welche in der Valenzlehre, den Tatsachen der Isomerie usw. enthalten sind, haben Wald bewogen, Schritt für Schritt, die seit Daltons Gesetz notwendig erscheinenden atomistischen Hypothesen preiszugeben. Der entscheidende Gesichtspunkt dabei ist, daß die als chemische Individuen zu charakterisierenden Elemente nicht als die natürlichen Erzeugnisse, sondern als Kunstprodukte, als bestimmte charakterisierte Phasen anzusehen seien, die von der Weise ihrer Herstellung abhängig sind. Die konstante Zusammensetzung chemischer Produkte

[1] Vgl. die verschiedenen Arbeiten von Wald in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie.

hängt daher nur von der Art ab, wie wir sie darstellen. Daher gehorchen selbstverständlich die Substanzen des Chemikers den Gesetzen der konstanten und multiplen Proportionen, da er nur Endprodukte seiner Operationsweisen als chemisch rein bezeichnet und Elemente nennt, welche die konstante Zusammensetzung zeigen. Er arbeitet eben die Stoffe solange um, bis sie die konstante Proportion aufweisen. In der Natur gibt es chemisch reine Stoffe so gut wie gar nicht; wo solche auftreten, sind die Prozesse, durch welche sie entstehen, den Laboratoriumsmethoden gleichartig. So wird die hypothesenfreie Chemie auf eine Diskussion der Konstitution der Endprodukte grundsätzlich verzichten, um an deren Stelle das Studium der Operationsweisen, d. h. eine allgemeine Phasenlehre zu setzen. Auf ihrer Grundlage ist nicht nur eine vollständige Beschreibung aller chemischen Phänomene möglich, sie gestattet vielmehr auch die Ableitung der wichtigsten Gesetze.

Mag es sich nun mit der Fruchtbarkeit dieser Betrachtungsweise, dieser ausschließlichen Bezugnahme auf die Operationen und Methoden der chemischen Arbeit wie auch immer verhalten: zunächst ist sicher, daß diese ganze Reform, diese Ablehnung der Konstitutionschemie mit dem Satze steht und fällt, daß die sogenannten chemischen Elemente Kunstprodukte der Laboratoriumstechnik seien. Wenn es tatsächlich zutrifft, daß wir nur diejenigen Phasen als Elemente ansprechen, die wir so erzeugt haben, daß sie dem Daltonschen Gesetz gehorchen, dann ist selbstverständlich der Schluß aus dieser ihrer Eigentümlichkeit auf eine atomistische Beschaffenheit ein Zirkelschluß und nichtssagend. Aber schon Arrhenius hat mit Recht darauf hingewiesen, daß, wenn gegenwärtig eine Substanz nicht als chemisches Individuum anerkannt wird, wenn sie nicht eine konstante Zusammensetzung hat, dies für die Zeit der Begründung des Daltonschen

Gesetzes nicht galt. In der Epoche, in der die atomistischen Hypothesen in der neueren Chemie sich verfestigten, wurden die Gesetze der konstanten Zusammensetzungen an Stoffen entdeckt, für deren chemische Reinheit die Gültigkeit dieser Gesetze nicht das Kriterium bildete. Erst nachdem durch die allseitige Erforschung während eines Jahrhunderts das Daltonsche Gesetz sich durchgängig bestätigt hatte, kann es gegenwärtig als Probe für die Reinheit chemischer Individuen verwendet werden.

Aber selbst wenn der Satz, daß die chemischen Elemente das Kunstprodukt unserer Technik seien, so wenig anfechtbar ist, wie er tatsächlich bestritten werden kann, dann ergäbe sich aus ihm noch nicht notwendig der Verzicht, die Konstitution dieser Elemente des näheren zu erforschen, Hypothesen über ihre innere Beschaffenheit zu wagen. Der Techniker mag sich auf die Kenntnis der Bedingungen ihrer Erzeugung und ihrer sinnfälligen Eigenschaften beschränken: das theoretische Denken wird unaufhaltsam zu Versuchen sich fortgedrängt sehen, für das Auftreten der Eigenschaften an den Endprodukten Gründe in deren Natur zu suchen. Würde der Chemiker darauf grundsätzlich verzichten, so würde er sich ähnlich verhalten, wie ein Historiker, der beim Aufbau eines Bildes der Vergangenheit, des Lebensschicksals einer Persönlichkeit, einer Kette von Ereignissen, sich auf die Darstellung seiner Arbeitsweise, seiner Quellenforschung, beschränken würde. Wie für den theoretischen Geschichtsforscher alle die Schritte und Schlüsse, durch welche er zu dem Gegenstande seiner Forschung gelangt, Vorarbeit sind, wie sein wesentliches Interesse dann der Aufdeckung der Beziehungen an dem durch die Quellenforschung erarbeiteten Sachverhalte gilt, so wird der theoretische Chemiker mit Recht eine Aufklärung über die Konstitution der chemischen Stoffe fordern können, auch wenn feststehen

sollte, daß gewisse Eigenschaften diesen Stoffen nur vermöge ihrer besonderen Erscheinungsart im Laboratorium zukommen. Denn dann liegt eben in der Tatsache, daß unter gewissen Bedingungen diese Eigenschaften auftreten, das Rätsel, das die theoretische Chemie zu lösen hat. Aber wenn, wie unbestreitbar feststeht, den chemischen Individuen noch anderweitige spezifische, z. B. thermische und optische Eigenschaften zukommen, dann ist es ein ungerechtfertigter Machtspruch des Agnostizismus, die Untersuchung des inneren Zusammenhanges dieser Eigenschaften zu verbieten. Ein Blick auf die theoretische Chemie der neueren Zeit zeigt vielmehr wie immer umfassender nicht nur die chemischen, sondern auch die physikalischen Eigenschaften der Stoffe auf der Grundlage der Atomenhypothesen erklärlich werden. So interessant der Versuch einer antiatomistischen, d. h. hypothesenfreien Chemie sein mag, so sicher ist doch, daß damit eine Fülle von theoretisch wertvollen Fragen nicht sowohl erledigt, als vielmehr einfach abgeschnitten wird. Ja man darf sagen, daß die Berechtigung der Bemühungen um eine Theorie der Materie dann am hellsten hervortritt, wenn man grundsätzlich ohne sie auszukommen sucht.

Hieraus folgt nun für die Energetik und allgemein für die agnostizistische Richtung in der Naturforschung, deren vollendetster Typus sie ist, daß die Bedenken gegen die Bemühungen, hinter der sichtbaren Ordnung und Verteilung der Energien für uns unsichtbare Gruppierungen und Zusammenhänge anzunehmen, methodologisch nicht gerechtfertigt sind. Wie mehrdeutig oder unsicher auch die Schlüsse auf verborgene Konstitutionen im einzelnen sein mögen, grundsätzlich können sie nicht abgelehnt werden; sie etablieren nicht etwa eine neue Art von Metaphysik, denn wir wissen, die von ihnen gesetzten Elemente sind nicht Dinge einer höheren Dignität als die sichtbaren

und tastbaren Objekte, sie sind eingeschränkt durch die Bedingungen unserer Erfahrung überhaupt und können daher niemals als die letzten Bestandteile des Seienden aufgefaßt werden. Diese Schlüsse ergänzen vielmehr nur das in unserer Erfahrung gegebene Bild der Welt über die Schranken unserer sinnlichen Organisation hinaus. Es ist eine geschichtliche Leistung bedeutenden Ranges, aus unserem Wissen über die Natur einmal alle Bestandteile hypothetischen Charakters auszuschalten und den Restbetrag positiver Kenntnisse, die nun sämtlich in Formeln dargestellt werden können, welche nur beobachtbare und für sich aufweisbare Größen enthalten, vermittelst der Unterordnung unter den Begriff der Energie zu einem großen Zusammenhang zu verknüpfen. Aber dieser Standpunkt äußerster Vorsicht und Zurückhaltung hebt sich selber auf, wenn er mit dem Anspruch auftritt, ein zureichendes Bild der tatsächlichen Weltordnung und des Weltgeschehens zu geben. Dann ist er genötigt, auch in die Diskussion hypothetischer Annahmen einzutreten, und es ist nicht abzusehen, welche Schranken dem konstruierenden Denken von vornherein gesetzt werden könnten.

Vor allem ist so die Möglichkeit einer durchgehenden mechanischen Struktur des Wirklichen nicht *a priori* von der Hand zu weisen, wobei es für die Sache selbst verhältnismäßig gleichgültig bleibt, ob dies System supponierter Bewegungen durch Kräfte oder Arbeitsbetrachtungen zweckmäßiger darzustellen ist. Wesentlich dagegen ist es, daß diese mechanische Struktur nicht nur ein Bild, ein Modell, eine Fiktion ist, wie namentlich auch von psychologischer Seite behauptet wird, um für die Psychologie dann ein gleiches Recht fiktiver Begriffsbildungen in Anspruch zu nehmen, sondern sie will als reelle Wirklichkeit genommen werden. Diese Elektronen, Ionen, Atome und Moleküle, Biophoren und Iden sind Elemente von derselben Realität wie die Planeten und die Sonnen

des himmlischen Kosmos. So berechtigt wir sind, aus gewissen periodischen Helligkeits- oder Farbigkeitsschwankungen die Existenz von Doppelsternen und dunklen Trabanten zu erschließen, so berechtigt sind wir auch, logisch betrachtet, die Kathodenstrahlen etwa als einen Strom freier negativer Elektronen oder das Keimplasma als eine Architektonik aufgebaut aus selbständig variablen Gebilden anzusehen. Die in der analytischen Mechanik rechnerisch unentbehrliche Zerlegung gegebener Kräfte in Komponenten, von denen die Wahl der einen willkürlich ist, ist eine bloße Fiktion und Hilfskonstruktion, eine im Denken und für das Denken erdachte Scheidung. Die mechanische Naturerklärung dagegen ist, wie sie in der tatsächlichen Forschung angestrebt wird, mehr als eine künstliche Begriffsbildung dieser Art; der in ihren Formeln ausgedrückte Sachverhalt beansprucht eine objektive Geltung; sie führt die Analyse der Erscheinungen über die Grenzen, die uns durch die Leistungsfähigkeit unserer Organe und Instrumente gesetzt sind, schrittweis hinaus. Und wie sie für jedes Gebiet der Untersuchung, für die Auflösung der elektrischen, biologischen, chemischen Erscheinung sich anderer Hilfsmittel und Vorstellungsweisen bedient, verzichtet sie darauf, mit einer Generalantwort gleichsam alle Fragen zu lösen. Ob sämtliche Erscheinungen der äußeren Welt durch ein System gleicher Elemente hervorgebracht sind, das zu ergründen ist eine Aufgabe, die in unendlicher Ferne liegt. Es genügt, zunächst innerhalb der gegebenen Klassen von Tatsachen die feineren Strukturen zu ermitteln, und wenn hier Zusammenhänge zwischen Bewegungs- und Wärmevorgängen oder Licht und elektromagnetischen Strahlungsformen aufgedeckt werden, die sogar unter Umständen experimenteller Prüfung zugängig gemacht werden können, entwickeln sich allmählich Vorstellungen, welche die Zusammenfassung verschiedener Klassen als

Teilphänomene eines einheitlichen Gebietes gestatten und zugleich die Beziehung zwischen diesen verständlich und begreiflich machen.

In dem Sinne dieser beständig fortschreitenden, durch keinen Machtspruch aufzuhaltenden tatsächlichen und hypothetischen Erschließung der Natur dürfen die Theorien der Materie, wie weit sie auch im einzelnen der Regulation unterliegen, als Wirklichkeitserkenntnis gelten. Und eben darum ist der Standpunkt der qualitativen Energetik, welche die hieraus entspringenden Probleme im Interesse einer Sammlung aller positiven Sätze zunächst absichtlich zurückschiebt, aber doch nicht völlig verschwinden läßt, nicht ausreichend. Wir können nicht dabei verbleiben, die empirische Welt einerseits in ihrem Reichtum von Farben und Lebendigkeit als ein Wirkliches zu erleben und anderseits die naturwissenschaftliche Begriffsbildung, in welcher die Erkenntnis dieses Wirklichen enthalten ist, nur als ein abstraktes Raisonnement, als ein Denkprodukt, als eine logische Fiktion zu betrachten, denen keine für sich bestehende Realitäten entsprechen. Vielmehr werden wir, wie diese sogenannte empirische Welt schon allenthalben mit hypothetischen Annahmen durchsetzt ist, in der physikalischen, chemischen, biologischen Analyse nur die fortgeführte, in der vorwissenschaftlichen Weltbetrachtung schon angelegte Erkenntnis der physischen Natur erblicken; wenigstens liegt in dem logischen Wesen der naturwissenschaftlichen Hypothesen nichts, das ihre Unwahrheit, die Irrealität der von ihnen gesetzten Annahmen fordert. Wie es freilich mit der Objektivität der naiven, der reinen Erfahrung selbst, d. h. mit der Realität der sogenannten empirischen Welt, des *mundus sensibilis*, bestellt sei, ist eine ganz andere Frage. Nur das möchte feststehen, daß die Art von Realität, welche die naturwissenschaftlichen Sätze beanspruchen dürfen, von

derselben Ordnung wie die ist, welche den Auffassungen der unmittelbaren Wahrnehmung gebührt, daß jener Gegensatz von wissenschaftlicher Konstruktion und erlebter Wirklichkeit nicht zu Recht besteht. Wie auch das endgültige Urteil über den absoluten Wert der empirischen Erfahrung laute, der echte Forscher jedenfalls lebt in dem festen Bewußtsein, daß seine Theorien nicht in das Leere konstruiert sind, daß vielmehr durch sie, wenn auch auf Umwegen, durch manches Irren hindurch, der Mensch den Horizont seiner Erfahrung beständig erweitert und sich die Herrschaft über diese empirische Welt verschafft, die die einzige ihm zugängliche Wirklichkeit ist.

Wenn aus allen diesen Betrachtungen sich ergibt, daß die Einwände des Agnostizismus gegen die Bemühungen, hinter den sichtbaren Erscheinungen für uns unsichtbare Gruppierungen und Zusammenhänge ihres Substrates ausfindig zu machen, nicht aufrecht erhalten werden können, dann ist aber weiter zu betonen, daß die Entscheidung über die besonderen Hypothesen lediglich der positiven Wissenschaft, aber nicht einem a priorischen Denken zusteht. Die allgemeinen Postulate, an deren Erfüllung für uns der Begriff einer objektiven Wirklichkeit gebunden ist, enthalten keine Bestimmung über die in ihr anzusetzenden Einheiten. Nur daß ihr Zusammenhang als quantitativer Kausalzusammenhang in einer Zeit aufzufassen ist, fordern sie und beschränken allerdings dadurch alle Erkenntnis dieses Zusammenhangs auf äußere Relationen. Aber ob die Materie als stetig oder atomistisch gegliedert vorzustellen sei, ob bei letzterer Annahme die kinetische oder die dynamische Theorie den Vorzug verdiene, kann immer nur durch den Erklärungswert der angenommenen Hypothesen für den faktischen Bestand unseres Naturwissens, aber niemals durch bloßes Räsonnement, durch allgemeine Erwägung spekulativer Art bestimmt werden. Daher ist es weder möglich, die

Atomistik a priori abzulehnen noch a priori zu begründen. Keine der verschiedenen Theorien der Materie schließt denknotwendig Widersprüche ein. Wie oft auch von gegnerischer Seite hervorgehoben ist, daß die Annahme unteilbarer Einheiten oder eines Äthers als Träger der Lichtwellen in sich widerspruchsvoll sei, so läßt sich für jeden einzelnen Fall der Nachweis erbringen, daß die hervorgehobenen Widersprüche nur die besonderen Ausgestaltungen der Hypothesen, aber nicht deren wesentlichen Charakter treffen. Mit der fortschreitenden Naturerkenntnis lassen sich auch solche Schwierigkeiten meistern. Denn wie die Theorien der Materie nur im Hinblick auf die Erfahrungserkenntnis konstruiert werden, wie sie die Fülle der Einsichten verschiedener Art aus hypothetisch gesetzten Eigenschaften des räumlichen Substrates der Dinge ableiten wollen, so sind sie dabei immer der Gefahr ausgesetzt, bei diesem Rückgang von verschiedensten Seiten aus auf einfache Grundlagen auf Unverträglichkeiten zu stoßen. Aber gerade diese Tatsache wird dann zu dem wirksamsten Motiv für den Fortschritt und die Revision der Erfahrungserkenntnis selber. Die Theorien der Materie unterliegen allein der Bedingung, daß die aus ihren Annahmen entwickelten Folgerungen mit der Gesetzeserkenntnis übereinstimmen. In diesem Wechselspiel zwischen Erfahrungserkenntnis und den sie erklärenden Theorien der Materie liegt gerade ihre Fruchtbarkeit. So ist beständig die eine das Regulativ der anderen. Die angenommenen Eigenschaften der Materie sind daher immer nur von hypothetischer Geltung und es ist nicht abzusehen, warum notwendig ein Widerspruch zwischen ihnen sich ergeben müsse. Die Entwicklung etwa der neueren Theorien des Äthers zeigen deutlich, wie solche Schwierigkeiten zu erledigen sind.

Hierin ist schon enthalten, daß auch die gegenteilige Behauptung, die Denknotwendigkeit einer bestimmten

Theorie der Materie, unhaltbar ist. Weder reicht Dühr ings Gesetz der bestimmten Anzahl aus, den Satz zu begründen, daß in der Physik streng denken atomistisch denken hieße; denn das Gesetz der bestimmten Anzahl kann, wenn es überhaupt eine Geltung hat, nur besagen, daß in einem gewissen Augenblick die Zahl der Elemente als endlich anzunehmen sei, und daher bedeutet das für diesen Moment die Setzung einer vollständigen Unendlichkeit, d. h. einen Widerspruch, aber es besagt nicht, daß die Materie für immer als in eine endliche Zahl von Teilen zerfallend zu denken ist. Noch sind Laßwitz' Ausführungen zwingend, nach denen die kinetische Atomistik aus unseren Erkenntnisbedingungen sich notwendig ergeben müßte, da wir in der Raumanschauung letzthin nur bewegte Raumteile als Konstruktionselemente zugrunde legen könnten. Hieran ist nur richtig, daß die Materie als Substrat der räumlichen Erscheinungen unter den Bedingungen der Raumordnung stehen muß, da sie schließlich als das Bewegliche im Raum zu denken ist; aber darum braucht sie nicht notwendig selbst die Eigenschaften von Raumteilen zu besitzen; auch Kraftpunkte erfüllen diese Bedingungen, wie eine absolut flüssige Beschaffenheit des Substrates.

Bei allen diesen und ähnlichen a priorischen Konstruktionen wird zu leicht der diskursive Charakter unseres abstrakten Erkennens, das immer nur in Relationen von Einheiten fortschreiten kann, oder andererseits die Stetigkeit unserer Raumanschauung als ausschlaggebender Grund für eine atomistische oder Fluiditätstheorie erachtet. Aber der Infinitesimalkalkul, in welchem vorbildlich die Überwindung dieses Gegensatzes und eine Verschmelzung der beiden Erkenntnismittel, der diskreten Setzung und der stetigen Anschauung erreicht ist, sollte erweisen, daß die Reflektion auf ihn nicht hinreicht, über das mit diesen Erkenntnismitteln zu Erkennende zu entscheiden.

Wir können ohne Widerspruch eine stetige Materie mit unserem diskursiven Verstande, wie eine diskrete Materie innerhalb unserer stetigen Raumanschauung begreifen, d. h. zur Grundlage für die Ableitung der Erfahrungserkenntnisse machen. Welche Annahmen wir dabei vorziehen, hängt nicht von diesem Erkenntnismittel, sondern von dem Sachgehalt der Erfahrungserkenntnisse ab.

Die Theorien der Materie sind weder rein begriffliche Konstruktionen, noch beanspruchen sie einen letzten Aufschluß über das Wesen des Seienden zu geben. Jenes ist das Vorurteil des logischen Ideals, für welches sich alles Gedachte in Bestimmungen des Denkens selber umwandeln solle; dieses das Ziel einer Metaphysik, welche die hypothetischen Voraussetzungen, die das Auftreten der Erscheinungsbilder erklären sollen, unberechtigt zu einer Erkenntnis der Dinge an sich erhebt.

c. Die qualitative Beschaffenheit des Substrates.

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Auffassung der Natur als eines mechanischen Systems, dessen letzte Erklärungsgründe durch allgemeinste Bewegungsgesetze, seien sie mechanischer oder elektrodynamischer Art, bestimmt sind und das die Reduktion aller qualitativen Unterschiede auf quantitative fordert, in einem Gegensatze zu jedem Weltbilde steht, das auf Grundlage der Aussagen der Sinne entwickelt wird. Denn es ist nicht ein eindeutig bestimmtes Weltbild; es kann so verschiedene Formen annehmen, wie sie etwas die Naturlehren des Anaxagoras, des Aristoteles, des Epikur im Altertum und die Scholastik im Mittelalter zeigen. Aber gemeinsam ist doch, daß in allen diesen Auffassungen der empirische Befund, wie er in dem Zeugnis der Sinne enthalten ist, ungeändert bleibt. Die Eliminierung des sinnlichen Scheines, wie sie dagegen die Physik des 17. Jahrhunderts vollzog, bedeutete nicht sowohl eine Erweiterung oder Ergänzung der ursprünglichen

Naturbetrachtung in dem Sinne, in welchem etwa die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde unser Wissen bereichert, als vielmehr eine Korrektur, welche einen Bestand der ursprünglich als objektiv gegebenen Wirklichkeit aufhebt und um eben diesen Betrag die Natur ärmer erscheinen läßt. Die Ausbildung der Lehre von der reinen Subjektivität der sinnlichen Qualitäten bildet den entscheidenden Wendepunkt. So weittragend die Auflösung des perspektivischen Scheins der geozentrischen Weltbetrachtung durch Kopernicus war: vernichtet wurde der natürliche Realismus, der zunächst alles in den Sinnen Gegebene für objektiv erachtet, erst durch die Kritik der sinnlichen Wahrnehmung, als deren Gegenstück die neue Naturlehre erscheint, die nach dem von Descartes und seinen Nachfolgern entwickelte Prinzip nur das als real ansieht, was als Konstruktionselement dem Denken unentbehrlich ist. Es ist kein Zweifel, daß die Schöpfer der modernen Naturwissenschaft in dem von dieser erarbeiteten Konstruktionszusammenhang zunächst dasjenige Wissen erblickten, das allein als wahre Wissenschaft, als Erkenntnis des Seienden zu bezeichnen ist, wie es unabhängig von dem beschränkten Standort des individuellen erlebenden Menschen ist. In diesem Sinne wurde die neue Wissenschaft den Denkern des 17. Jahrhunderts wie den griechischen Naturphilosophen zu einer Metaphysik. Und es ist nur die andere Seite desselben Sachverhaltes, wenn ihnen die empirische Wirklichkeit, wie sie der naiven, durch keine Reflexion gestörten unmittelbaren Wahrnehmung sich darbietet, zu einer Realität zweiter Ordnung, zu einer bloßen Erscheinung oder gar zu einem verworrenen Schein des rationalen Systems der Dinge in der Sphäre der Sinnlichkeit wurde.

Aber aus den allgemeinen Bedingungen unseres Erkennens folgt, daß beide Anschauungen unzutreffend sind. Der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis,

d. h. hier die Materie mit ihren Eigenschaften empfängt seine Bestimmungen nicht durch die Erkenntnismittel, mit deren Hilfe wir sie erfassen; und da sie ja andererseits immer nur als das im Raum vorausgesetzte Substrat für die sinnlichen Erscheinungen zu denken ist, ist alle Erkenntnis auf Feststellung von Funktionen von Raumlagen beschränkt und bleibt innerhalb der Grenzen des Bewußtseins überhaupt.

Aus diesen Grenzen ergibt sich aber nicht, daß das Wirkliche, das den Erscheinungen zugrunde liegt, lediglich als quantitativ aufzufassen ist. Die Forderung, das sinnlich Gegebene der Erfahrung zu Gegenständen vermittelst des rationalen Denkens zu konstruieren, ist nicht gleichbedeutend mit der Forderung, daß nur Bestimmungen des Denkens als Prädikate dieser Gegenstände in die Konstruktion eingehen dürfen. In dem logischen Ideal der Naturwissenschaft, welches das 17. Jahrhundert entworfen hat, war der herrschende Gedanke eine Konstruktion der Natur aus bloßen Raumbestimmungen, die Außenwelt als ein bloß geometrisches System aufzufassen, das als aus reinem Denken stammend, aus ihm erzeugbar aufgefaßt wurde. Von dieser Einsicht aus entwarf Descartes das Programm einer Naturwissenschaft, welche die körperlichen Substanzen allein als in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt, die Raumerstreckung als ihr einziges und wesentliches Attribut zu behandeln habe, da alles, was sonst dem Körper zugeteilt wird, wie Härte, Gewicht, Bewegung, die Ausdehnung voraussetzt. Aber eine Theorie der Materie auf dieser Grundlage ist, obwohl sie die größte Umwälzung der physischen Naturauffassung einleitete, auch nicht einmal als Ideal mehr haltbar, ganz abgesehen von den schwierigen Fragen, die den Charakter des dabei zugrunde gelegten Raumes betreffen. Daher ist der neuere, logische Idealismus auch weitergegangen. Er schließt sich an die theoretische Physik an, die an die Stelle des geometrischen

Naturideals des 17. Jahrhunderts immer deutlicher das Ideal eines algebraischen Weltbildes gestellt hat. Auch der Raum, der noch etwas von sei es empirischer oder reiner Anschauung, d. h. etwas dem Denken Fremdes zu enthalten scheint, wurde zu einem reinen Ordnungsbegriff, dessen Eigenschaften wie die Zahlen aus dem Grundakt der Erkenntnis systematisch abgeleitet werden können. Aber die Natur ist niemals nur aus Zahlen konstruierbar. Wenn wir durch Zahlen bestimmen, ist darum das Bestimmte nicht nur Zahl. Wir dürfen das, wodurch wir messen, dem Gemessenen nicht selbst gleichsetzen. Die letzten Einheiten, aus deren gesetzmäßigem Zusammenwirken wir die Naturveränderungen erklären, ob wir diese Atome oder Elektronen oder dynamische Krafteinheiten oder sonst wie nennen, müssen gewisse Eigenschaften besitzen, welche durch Zahlen bestimmt, aber nicht als aus Zahlen bestehend gedacht werden können. In der Tat erfüllt keine bisher hervorgetretene Theorie der Materie die Forderung des logischen Ideals. So ist dieses von seiner Verwirklichung gegenwärtig noch so weit entfernt wie in den Tagen, da es zuerst entworfen worden ist. Ja man könnte versucht sein, zu behaupten, daß in dem Maße, als das Wissen fortgeschritten ist, das Ideal einer „astronomischen" Erkenntnis der materiellen Welt in immer weitere Ferne gerückt ist. Nicht nur, daß die Aufschließung großer Gebiete der Natur, welche wie etwa die elektrisch-magnetischen Erscheinungen dem 17. Jahrhundert völlig unbekannt waren, Ergebnisse an das Licht gefördert hat, die, je eingehender man sie erforscht, desto selbständiger sich erweisen, nicht nur, daß noch immer die Natur der organischen Vorgänge sich nicht restlos aus Bewegungsvorgängen will erklären lassen: jedenfalls gibt es doch eine strenge Wissenschaft, in welcher die logische Forderung, aus der die Idee einer Weltmechanik hervorgegangen ist, wenigstens zurzeit nicht erfüllt ist. Das

Grundgesetz der Chemie sagt, daß die in der Natur vorkommenden Körper in Gruppen oder Stoffarten sich ordnen lassen, denen spezifische Eigenschaften zukommen. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Stoffe, wie gewisse Regelmäßigkeiten zwischen ihren Verbindungsgewichten oder andere neueste Erfahrungen nahelegen, als Spezifikationen eines Urstoffes gedacht und ob die bisher erkannten Eigenschaften der Elemente in mechanischer Vorstellungsweise ausgedrückt werden können: bedeutsam ist doch, daß es noch nicht gelungen ist, die Eigenschaften der chemischen Verbindung aus den Eigenschaften ihrer Bestandteile abzuleiten. Die chemischen Vorgänge sind durch den Wechsel von wesentlichen Eigenschaften charakterisiert, Eigenschaften verschwinden und neue nehmen ihre Stelle ein. Wir bezeichnen nur tatsächliche Grenzen unseres gegenwärtigen Wissens, wenn wir eingestehen, daß das Ergebnis der vor unseren Augen sich vollziehenden Verwandlung von Stoffen nicht aus deren Elementareigenschaften bestimmt werden kann. Die Atom- und Molekularhypothese ist, so fruchtbar und leistungsfähig sie in anderem Betracht sich erweist, noch nicht imstande gewesen, dies Rätsel der Lösung näher zu bringen. Es will uns nicht gelingen, das Fortbestehen der Elemente, die durch die Summe ihrer Eigenschaften gekennzeichnet sind, in der Verbindung uns vorzustellen, denn in ihr treten uns im allgemeinen vollkommen neue Eigenschaften entgegen.

Mögen diese Grenzen nun auch durch die Unvollkommenheit unserer Einsichten in die Elementarstrukturen bedingt sein oder mögen es Grenzen sein, welche die Erkenntnis chemischer Vorgänge von der physikalischer und mechanischer für immer trennen wird: immerhin mag das Beispiel doch in methodischer Hinsicht verdeutlichen, daß die Annahme der Entstehung und des Vergehens besonderer Effekte nicht in dem Maße widersinnig ist, daß sie

als durch die logische Konsequenz der mechanischen Naturerklärung widerlegt gelten kann. Bezeichnet man mit Erklärung eines Tatsächlichen seine Ableitung der Art, daß es als identisch mit einem vorgängig Bestimmten dargetan wird, von dem es sich nur durch eine Umlagerung der Teile oder Änderung von Geschwindigkeiten oder allgemein durch Anwendung von Operationen unterscheidet, die vollständig durch das Denken abgebildet werden können, dann ist die Entstehung der Beschaffenheit der chemischen Verbindung mit den Hilfsmitteln der gegenwärtigen Forschung unerklärlich, sie ist ein Wunder. Aber gerade die Chemie lehrt, wie die Wissenschaft mit einem solchen Wunder fertig wird. Indem sie die gesetzmäßigen Bedingungen ermittelt, unter denen die Erzeugung eines Neuen steht, wird ihr das Wunder zu einer regelmäßigen Naturerscheinung, die eben wegen ihrer gesetzmäßigen Einfügung in einen allgemeinen Zusammenhang den Charakter des Wunders verliert. So vermag die Chemie gleichwohl eine hinreichende Beschreibung des ganzen Zusammenhangs zu liefern, der als solcher durchaus geregelt und sogar in einem weiten Maße, etwa unter Benutzung energetischer Begriffe, der mathematischen Darstellung zugängig ist. Ja wir können die ganze Welt mit Nebeneffekten aller Art bevölkert denken, ohne dadurch die Durchführung der mechanischen Betrachtungsweise im geringsten zu stören oder auch nur einen Moment des Willkürlichen und Wunderbaren einzuführen, so lange wir die Möglichkeit einer eindeutigen Zuordnung der auftretenden irrationalen Tatsachen zu den mechanischen Vorgängen als gegeben ansehen dürfen. Wie diese Klassen von Geschehnissen innerlich zusammenhängen, ist allerdings unserem Verständnis vorläufig entrückt. Aber es genügt für die wissenschaftliche Orientierung in der Welt, daß die Koexistenz und Sukzession der Ereignisse in ihr gesetzmäßig bestimmbar ist. Daß ein Teil der Vorgänge

zu derjenigen Durchsichtigkeit erhoben werden kann, welche das logische Denken überhaupt zu erreichen vermag, gibt keinen hinreichenden Grund, auch wenn es im höchsten Maße wahrscheinlich wäre, daß ein denselben ähnliches System von Vorgängen das ganze Reich der Naturwirklichkeit durchzieht, das, was sich nun nicht als ein solcher Vorgang unmittelbar darstellt, als ein Phänomen oder Unwirkliches zu bezeichnen und als ein Subjektives aus der Natur auszuscheiden.

Die mechanische Methode in der Naturforschung ist, soweit man auch ihren Anwendungsbereich ausdehne, keinesfalls schon durch sich selbst legitimiert, das, was nicht von ihren Begriffen gefaßt, in ihren Formeln dargestellt werden kann, für eine Realität anderer Ordnung zu erachten. Natürlich ist ein solcher Standpunkt, wie ihn die Naturanschauung des Descartes vorbildlich gezeichnet hat, möglich; es ist durchaus denkbar, daß der Zusammenhang des Naturwirklichen als ein mechanisches System zu bestimmen ist, in welchem die Qualitäten, welche die naive Erfahrung uns in ihm zeigt, keinen Ort haben, und es scheint nicht, daß in ihm ein größeres Maß von Denkschwierigkeiten enthalten ist, als in jeder anderen möglichen Weltbetrachtung. Daher ist der Standpunkt in sich selbst nicht aufzuheben und insofern unwiderleglich. Aber es fragt sich doch, ob er notwendig ist, ob er bei Anerkennung der mechanischen Naturerklärung im Sinne einer Wirklichkeitserkenntnis als logische Konsequenz derselben gefolgert werden müsse. Jedenfalls ist er nicht eine selbstverständliche Wahrheit, die nur ausgesprochen zu werden braucht, um eingesehen und in ihrer Berechtigung anerkannt zu werden. Das 17. Jahrhundert hat vermittelst eines förmlichen Beweisverfahrens es unternommen, das Weltbild, das uns primär gegeben ist, aufzuheben und als einen bloßen sinnlichen Schein aus dem Zusammenhang des Wirklichen zu eliminieren. So schuf es

sich die nächste Grundlage für eine Konstruktion des Seienden aus Elementen, die nur aus dem Denken genommen und nur durch das Denken garantiert sind. Sondern wir hier, was in der positiven Methode der mechanischen Naturerklärung selbst enthalten ist, von dem Naturideal, das die Mathematiker und Philosophen dieser Zeit auf der Grundlage des gemeinsamen Besitzes methodischer Einsichten entwickelt haben, so zeigt sich, daß der Gegensatz der physikalischen Forschung zu der naiven Weltauffassung nicht so schroff und unversöhnlich ist, als daß nicht eine Annäherung innerhalb gewisser Grenzen denkbar wäre. Eine solche ist nach unserer Betrachtungsweise in einer gleichen widerspruchsfreien Weise möglich, wenn man nur alle Gesichtspunkte in Erwägung zieht, um dem Tatbestande gerecht zu werden.

Das Wirkliche, das den Gegenstand der wissenschaftlichen Naturforschung ausmacht, ist uns in den Sinnen als ein Objektives und von uns als empirischen Subjekten Unabhängiges gegeben. Und zwar treffen wir an jedem Punkte der Erfahrung ein mehrseitiges Verhalten der Dinge, das die Darstellung durch ein einziges formales Begriffssystem niemals gestatten will. Einen besonderen Teilinhalt bilden die Vorgänge, die wir unmittelbar, das heißt ohne Hypothesen, zu Hilfe zu nehmen, die etwas über die untersinnliche Welt aussagen, als mechanische erkennen und beschreiben. Und nun zeigt die Erfahrung weiter, daß mit diesem System mechanischer Vorgänge andere Gruppen von Erscheinungen, die als solche nur nach ihren zeitlichen und räumlichen Beschaffenheiten zu bestimmen sind, in einem derartigen Zusammenhange stehen, daß unter gewissen gesetzmäßigen Bedingungen Leistungen hervortreten, die mechanischer Arbeit äquivalent gesetzt werden können. Ihren formelhaften und den Sinn und die Grenzen dieser Beziehung genau umschreibenden Ausdruck hat diese Tatsache in dem Gesetz

von der Erhaltung der Arbeit gefunden. Von hier aus ist es möglich, eine allgemeine Energetik zu entwickeln, welche unter voller Wahrung der spezifischen Eigenart der Erscheinungsgruppen doch ihren gesetzmäßigen Zusammenhang in mathematisch präziser Form hervorzuheben gestattet. Aber wir können und müssen, wie dargetan, und wollen die letzten Konsequenzen, welche die mathematische Naturwissenschaft nahelegt, in Betracht ziehen. So nehmen wir denn ausdrücklich an, daß wir berechtigt sind, um die Transformation der Energieformen ineinander zu erklären, eine mechanische Struktur hypothetisch zu setzen, welche den Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit durchzieht und ihre Gesetzmäßigkeit begründet. Allerdings muß betont werden, daß innerhalb gewisser Gebiete diese Annahme weder erforderlich noch auch durchführbar erscheint, und demgemäß mag einmal die Möglichkeit eintreten, sie durch eine mehr geeignete zu ersetzen. Aber soweit wir eine mechanische Struktur ergänzen, können wir sie uns immer nur nach Analogie jener Systeme bilden und vorstellen, welche die Erfahrung uns zeigt, seien diese nun Systeme schwerer Massen oder elektrodynamischer Systeme. Isolieren wir daher von ihnen durch symbolische Darstellung das allein und rein Mechanische, die Lagen und Geschwindigkeiten von Raumeinheiten, so dürfen wir nicht vergessen, daß damit dem durch solche Formeln beschriebenen Tatbestand durchaus nicht alles genommen oder auch nur abgesprochen ist, was mehr als mechanischer Natur ist. Für dieses in der Natur als existent angenommene mechanische System gelten die Erhaltungsgesetze, in ihm werden die logischen Forderungen befriedigt, welche das wissenschaftliche Denken als die Bedingungen objektiver Wirklichkeitserkenntnis aufstellt. Aber keine methodische Regel gebietet, in den Erscheinungen, denen mechanische Vorgänge substituiert sind, eine andere Art der Realität

zu erkennen als diejenigen Vorgänge aufweisen, nach deren Analogie jene gebildet sind. Es ist weder ein Widerspruch gegen die Prinzipien der Forschung, noch eine Verletzung der Ökonomie anzunehmen, daß tatsächlich Bewegungen mit qualitativen Verläufen verbunden sind, sofern nur die gegenseitige Zuordnung dieser Klassen von Tatsachen als eine gesetzmäßige zu betrachten ist.

3. Der Realitätswert der sinnlichen Erscheinungen.

Es bleibt noch eine Frage. Wenn die Objekte, welche die Außenwelt konstituieren und den Gegenstand der Forschung und Erkenntnis darstellen, niemals mit den Empfindungen, durch welche ich von ihnen weiß, streng genommen zusammenfallen; was sind nun diese Empfindungen selbst? Gehören sie dem Ich, dem Selbst zu, das sie in dem Kreis jener Erfahrung vorfindet? Wenn jene Hypothesen, welche die Empfindungen als Reaktionen oder freie Schöpfungen aus dem Ich entspringen lassen, auch den phänomenologischen Tatbestand, der immer einen spezifischen Gegensatz von Empfindungen und Erlebnissen aufweist, nicht aufheben können, so sind sie darum doch noch immer möglich. Oder gehören die Empfindungen zur Außenwelt? Bilden sie einen Teil des Weltganzen, jenen Teil, den ich in meiner Erfahrung aufzunehmen vermag? Oder stehen sie zwischen Ich und Außenwelt gleichsam als ein drittes Reich mitten inne?

Der naive Realismus glaubt in den Empfindungen unmittelbar, wie begreiflich, die Dinge zu besitzen. Aber seitdem die Griechen begonnen hatten, die Grundlagen der Erkenntnis einem schärferen Nachsinnen zu unterwerfen, waren zugleich die Tatsachen hervorgetreten, welche die Objektivität der Wahrnehmung in Frage stellten und bis heute gefährden. Sie lagen in den Beobachtungen über Sinnestäuschungen, über die patho-

logischen Zustände und die Abhängigkeit der Empfindungen von den Organen des Empfindenden. So verfestigte sich die Einsicht in die Relativität alles in der Sinnenwelt Gegebenen. Zugleich wurden die Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Annahmen der Sinne durch Erwägungen gestützt, welche unter dem Gesichtspunkte einer scientifistischen Verwertung der Tatsachen der sinnlichen Wahrnehmung für die Erkenntnis des Wirklichkeitsmenschen ihre Realität in Zweifel zog. In ihrer beständigen Veränderung sind diese keiner sicheren Erkenntnis fähig. Das Objekt der Wahrnehmung besteht nur für den Wahrnehmenden, weil nur im Akt der Wahrnehmung. So entwickelte der antike Rationalismus den methodischen Grundsatz, nach welchem das und nur das als Realität gesetzt werden dürfe, was den Bedingungen des wissenschaftlichen, des reinen Denkens gemäß als ein Seiendes anerkannt werden könne. Auch von dieser Seite drängte der Fortgang des Erkennens zur Ausscheidung der wandelbaren und flüchtigen Qualitäten, welche die Sinnenwelt als ein immer Werdendes und Vergehendes und eine unbestimmte und unbestimmbare Anschauung darbietet. Nach ihrer negativen Seite hin wurden diese Theoreme von der skeptischen Schule weitergeführt und in einer für das Altertum abschließenden Weise entwickelt.

Durch die neuere Erkenntnistheorie wurde die Einsicht in die bloß phänomenale Existenz alles dessen, was uns als Inbegriff sinnlicher Erscheinungen gegeben ist, sichergestellt. Sie bildete zunächst den Abschluß der Besinnung über die fundamentalen Prinzipien, welche die wahre physikalische Forschung konstituieren. Die Eliminierung der sinnlichen Qualitäten aus dem objektiven Naturgeschehen trat so als ein Korrelat der mechanisch-mathematischen Naturbetrachtung auf; indem, was als unfaßbare qualitative Änderung in der Außenwelt erscheint, gleichsam in das Innenleben der empfindenden Organismen ge-

schoben wurde, während draußen das System unveränderlicher, eigenschaftsloser Substanzen verharrt, ward die Konstitution eines einheitlichen und widerspruchsfreien Zusammenhangs von Erfahrungen möglich, welche sich in der Darstellung der Mannigfaltigkeit von variablen Erlebnissen in konstanten, lediglich quantitativen Bestimmungen vollzieht.

Im Zusammenhange mit diesen Überlegungen verfestigte sich die Einsicht von der Abhängigkeit der Empfindungen von unserem Bewußtsein. Und seitdem Descartes den Begriff des Bewußtseins in die neuere Philosophie eingeführt und das gesamte Erkenntnisproblem auf den Standpunkt des Bewußtseins gestellt hat, gehört der Satz, daß die Empfindungen jedenfalls nur Tatsachen des Bewußtseins, bloße Phänomene sind, zu dem festen Bestand aller Erkenntnistheorie. Die sinnlichen Qualitäten, welche das naive Denken ohne weiteres den Dingen zuschreibt, stellen sich der philosophischen Selbstbesinnung als Bestimmtheiten eines wahrnehmenden oder empfindenden Bewußtseins dar.

So erwies sich der Satz von der Subjektivität der Sinnesempfindungen als eine Einsicht von zentraler Bedeutung, die, wie sie getragen wurde von den neuen Methoden der Physik, Physiologie und Psychologie, auch ihrerseits wesentlich zur schärferen Formulierung der Probleme in diesen Disziplinen und zu ihrer Auflösung durch Klarstellung der letzten Ziele beigetragen hat. Freilich schränkte sich diese Einwirkung zunächst auf die allgemeine Forderung der Durchführung der mechanischen Naturbetrachtung ein. In den engeren Kreisen der Philosophie allerdings fand dieses Postulat sofort unbeschränkte Anerkennung, galt im Prinzip seine Durchführung als gesichert.

Diesem Sachverhalt entspricht, daß der eigentliche Gegenstand der philosophischen Untersuchung während

des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts das mechanische Weltbild war, wie es sich nach Abzug aller sinnlichen Qualitäten dem wissenschaftlichen Denken darstellt. Aus der Auffassung der Natur als einer ungeheuren Maschine, in welcher allein Ausdehnung, Körper und Bewegung real sind, entsprangen die metaphysischen Probleme nach der Stellung des Geistes in diesem System bewegter Massen, nach dem Verhältnis der göttlichen Intelligenz zu dieser Art von Wirklichkeit.

Dagegen vermochten die Einzelwissenschaften bei der ungeheuren Fülle des empirischen Materials nur zögernd und allmählich dieses Ideal der mechanischen Weltbetrachtung, das die Denker des siebzehnten Jahrhunderts in kühnen Antezipationen entworfen hatten und das in solchem Maße die philosophische Spekulation bestimmte, zu verwirklichen. Die Vorstellungen von objektiv transportablen Lichtmengen war mit der Newtonschen Optik, wie sie in allen Hypothesen sich die größte Restriktion auferlegte, durchaus verträglich. Erst die Entdeckung der Periodizität der Lichterscheinungen, der Sieg der Undulationstheorie hat diese Annahmen aufgehoben. Und ähnlich schwanden die unklaren Vorstellungen von Wärmemengen, mit denen die Physiker des achtzehnten Jahrhunderts operierten, erst mit der Durchführung der mechanischen Wärmetheorie. Anderseits hat die Physiologie die kühnen Verallgemeinerungen, welche Descartes und Hobbes auf der Grundlage einiger weniger Beobachtungen wagten, erst in den Untersuchungen von Johannes Müller bestätigt. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse der Forschung, den glänzenden Voraussagungen der theoretischen Optik, der Experimente, auf welchen die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien beruht, hat nun, wie es scheint, die Behauptung der bloßen Subjektivität der Sinnesempfindungen die Sicherheit eines wohlbegründeten Satzes gewonnen.

Dennoch, trotz dieser weitgehenden, historisch wie sachlich so wohl begründeten Anerkennung, der sich die Lehre von der bloß phänomenalen Existenz der sinnlichen Eigenschaften in den Kreisen der Philosophen und Naturforscher erfreut, sind viele Stimmen laut geworden, welche ihre Berechtigung und Haltbarkeit oder doch mindestens ihre traditionelle Selbstverständlichkeit aus Motiven verschiedenster Art in Zweifel gezogen haben und geradezu im Gegensatz zu der mechanischen Naturanschauung für eine Rehabilitierung des natürlichen bunten und mit allen Qualitäten ausgestatteten Weltbildes eingetreten sind. Und zwar ist eine Opposition dieser Art nicht nur in unseren Tagen hervorgetreten, wo, wie es scheint, jeder Glaube und jede Lehrmeinung sich wieder hervorwagen darf: vielmehr hat eine solche zu allen Zeiten bestanden, seitdem die Lehre von der reinen Subjektivität der Sinnesempfindungen aufgestellt worden ist. Wenn die historische Forschung diese Gegenströmung im allgemeinen bisher weniger berücksichtigt oder man kann geradezu sagen direkt vernachlässigt und unterschätzt hat, so ist das erklärlich durch das so weit verbreitete Vorurteil, welches in jener Theorie eine definitive Wahrheit, in jeder Auflehnung dagegen eine Rückständigkeit oder Velleität erblickt. Seitdem ist jene Lehre aber insbesondere in neuester Zeit von den verschiedensten Standpunkten aus angefochten und in der entschiedensten Weise bestritten worden.[1]

So ist die Frage nach dem Realitätswert der sinnlichen Erscheinungen aufs neue der Diskussion ausgesetzt; sie ist wiederum zu einer wissenschaftlichen Streitfrage geworden.

---

[1] Vgl. meine Abhandlungen in der Vierteljahrschrift für wissenschaftl. Philosophie XXX, 271 ff. und Annalen der Naturphilosophie VI, 295—365, aus denen ein Auszug im Text aufgenommen ist.

a. Der Begriff der Empfindung.

Bei der Erörterung dieser Frage ist aber von vornherein der Begriff der sinnlichen Erscheinung fest zu umschreiben und vor allem sind psychologische Hypothesen über ihre Entstehung sorgfältig von dem phänomenologischen Sachverhalt zu unterscheiden. Die seit dem 18. Jahrhundert durchgebildete physikalische und physiologische Theorie des Wahrnehmungsvorgangs führte dazu, die Empfindung als einen subjektiven Zustand von dem Objekt, von dem der Reiz auf das Sinnesorgan ausgeht, zu sondern. So geht die Mehrzahl der in der neueren Psychologie verwendeten Definitionen der Empfindung geradezu auf die somatischen Vorbildungen dieses Phänomens zurück. Nun mag es sich mit diesen Erklärungen wie auch immer verhalten; ganz sicher aber überschreiten sie den Standpunkt der reinen Selbstbeobachtung, indem sie nach der Methode des Naturforschers das psychophysische Subjekt, gleichsam von außen gewahrend, in dem Zusammenhang der Natur, den allerdings nur die Naturforschung bestimmen kann, erfassen. Für die Phänomenologie scheidet jede Bezugnahme auf die objektiven Entstehungsbedingungen der Empfindung aus. Und weiter ist auch für sie nicht wesentlich, daß, wie die Psychologie gern betont, Empfindungen nicht rein in der Erfahrung gegeben sind, sondern immer nur nachträglich als ein Einfachstes ausgesondert gedacht werden können. So sicher dies zutrifft, so wird darum die Empfindung noch nicht zu einem bloß hypothetischen Gebilde wie das Atom des Chemikers, denn sie ist im Gegensatz zu diesem jederzeit als Bestandteil zusammengesetzter Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein vorhanden und zwar als ein Element, das im allgemeinen in dem Komplex nicht nach Art der chemischen Elemente in der Verbindung verschwindet, sondern in seiner Besonderheit verharrt. In diesem Sinne versteht man unter dem Begriff der Empfindung und des Empfindens eine Kon-

struktion wissenschaftlichen Denkens, unter welchen die Sinnesqualitäten unter Abstraktion von allen Verbindungen gedacht werden, in denen sie regelmäßig auftreten. Reine Empfindungen dieser Art sind niemals isoliert gegeben, sie können auch nicht durch die denkbar größte Vereinfachung äußerer Bedingungen erzeugt werden; es könnte zwar sein, daß in gewissen Fällen die Mannigfaltigkeit von nervösen Prozessen und Reizeinwirkungen, die jeder Empfindungserregung zugrunde liegen, einen einfachen Effekt zur Folge hätte; aber dann gebricht es uns doch an Mitteln, aus der bloßen Kenntnis der äußeren Umstände diese ausgezeichneten Fälle von anderen zu unterscheiden. Überhaupt müssen wir jede Definition der Empfindung ablehnen, welche auf die somatischen Vorbedingungen dieses Phänomens zurückgeht und etwa mit Helmholtz die Empfindung als „Eindrücke auf unsere Sinne" bestimmt, „sofern sie uns als Zustände unseres Körpers, speziell unserer Nervenapparate zum Bewußtsein kommen. Allerdings nicht nur aus dem Grunde, den Riehl gegen diese Erklärung anführt, daß dann nur der Physiologe Empfindungen hätte, denn nur er weiß, daß sie zunächst als Zustände der Sinne aufzufassen seien, sondern auch vornehmlich deshalb, weil diese Definition nicht theoriefrei ist.

Wir sind demgemäß ausschließlich auf die Selbstbesinnung angewiesen und diese zeigt uns nun im allgemeinen immer Empfindungskomplexe sehr verwickelter Struktur. Nicht nur, daß Erregungen einer Mehrzahl von Sinnen in der Regel zusammenwirken, auch das Wahrnehmungsbild eines jeden einzelnen Sinnes erweist sich der näheren Betrachtung als etwas Zusammengesetztes. Unter günstigen Umständen, in experimentaler Anordnung, gelingt allerdings eine weitgehende Vereinfachung. Der Anblick etwa einer einfachen gesättigten Farbe, welche das ganze Sehfeld ausfüllt oder die Perzeption

eines obertonfreien Stimmgabeltons im „Stillezimmer" entbehrt schon in einem hohen Grade der Mannigfaltigkeit der gewöhnlichen Sinneseindrücke. Aber auch in diesen Zuständen, die repräsentativ für einfachste Sinnesempfindungen gelten können, findet die innere Reflexion noch unterscheidbare Momente, die zwar getrennt voneinander sich nicht vorstellen lassen, aber dadurch, daß sie wenigstens innerhalb gewisser Grenzen unabhängig voneinander variiert werden können, ihre relative Selbständigkeit und damit die Zusammengesetztheit des Befundes dartun. Zu diesen so abhebbaren Momenten zählt nicht der Inbegriff von Funktionen, durch welche die sogenannte Intellektualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt ist. Sowohl die Vorgänge des Vergleichens und Unterscheidens, die oft als ein mit der Sinneswahrnehmung unmittelbar verschmolzenes primitives oder primäres Denken bezeichnet werden, als auch die kategorialen Funktionen und die unbewußten Urteile und Schlüsse, welche Helmholtz annahm, scheiden hier aus. Denn sie alle setzen bereits eine Mehrheit von Sinnesinhalten voraus, auf deren Relationen zueinander sie sich beziehen, wir aber reflektieren hier auf die isoliert gedachten Daten. Absolute qualitativ bestimmte Inhalte in diesem Sinne müssen angenommen werden, denn die Empfindung besteht nicht selbst in einer Relation, und auf dem Wege des Vergleiches und der Abstraktion können die reinen Empfindungen nicht näher charakterisiert werden, wenn anders die Beurteilung eine rückwirkende Kraft auf den beurteilten Inhalt ausübt. Demgemäß dürfen alle Tätigkeiten und deren Wirkungen außer acht bleiben, welche dem Vorgang der Apperzeption, im Sinne Wundts, zugehören. Hier handelt es sich nur um eine einfache Perzeption eines einfachen Inhaltes.

Dagegen werden als variable Momente die Dauer und die Ausgedehntheit, die Intensität und Qualität ange-

sehen. Aber diese Elemente sind als Eigenschaften der Empfindung nicht gleichwertig. Wir sehen hier von ihrer Trennung im Sinne der Kantschen Unterscheidung von Stoff und Form ab, denn die Trennung ist psychologisch nicht durchführbar; wir untersuchen auch nicht, worin der ausgezeichnete Umstand liegt, der eine logische Entwicklung der räumlich-zeitlichen Momente zu einem allgemeinen Ordnungsprinzip aller Empfindungen gestattet; wir lassen auch dahingestellt, ob eine gewisse Ausgedehntheit allen Sinnesempfindungen zukomme, oder ob etwa die Welt der Töne dieser räumlichen oder einer quasiräumlichen Bestimmtheit entbehre; wir sehen auch von einer genaueren Analyse des schwierigen Begriffes der Intensität ab. Was für den Zusammenhang unserer Betrachtung wesentlich ist, ist die besondere Stellung, welche die Qualität unter den angegebenen Momenten einnimmt. Bezieht man die Empfindung nicht auf außer ihr liegende Tatsachen wie etwa psychophysische Prozesse oder objektive Reize, versucht man ihre Eigenart lediglich nach den in dem Befunde selbst enthaltenen Elementen festzustellen, so muß die Qualität als das entscheidende Merkmal hervorgehoben werden. Die Qualität ist nicht eine Eigenschaft der Empfindung, denn die Empfindung ist nichts außer ihr. Wenn die Dauer, die Ausgedehntheit und die Intensität als variable Momente abgehoben werden können, so muß doch jedesmal ein Etwas angenommen werden, das sich nicht ändert; denn die totale Veränderung würde den Übergang in ein vollständig neues Objekt bedeuten; alle Variation setzt konstante Elemente voraus, auf welche sie zu beziehen ist, um als Veränderung erkannt zu werden. Es ist dargelegt, warum die Konstanz der Reizeinwirkung, die im allgemeinen der Praxis genügt, für exakte Bestimmungen unzureichend ist. Demgemäß muß in der Empfindung selbst ein Bestandteil enthalten sein, der

ihr Identität garantiert. Nun kann die Qualität nicht in demselben Sinne geändert werden wie etwa die Dauer oder Intensität und auch die Ausgedehntheit; von diesen gilt, daß die ganze Empfindung verschwindet, wenn eine von ihnen Null wird; aber die Empfindung bleibt bis zur Grenze doch ein Bestimmtes und sich selbst Gleiches; denn sonst könnte sie wenigstens psychologisch nicht als ein Selbiges vorgestellt werden. Eine Qualität jedoch kann überhaupt nicht einem Nullwert angenähert werden. Jede Änderung derselben ist gleichbedeutend mit dem Eintritt einer neuen Empfindung. Es kann sein, daß bei kontinuierlichen Übergängen eine solche Wandlung sich unter den Grenzen der Merklichkeit vollzieht und daher das neue Element als ein neues Element nicht erkannt und gezeichnet wird, aber dies hat nur Bezug auf die „subjektive Zuverlässigkeit" oder allgemeiner die Apperzeption nicht auf die Perzeption des Gegebenen selbst. In der Qualität erblicken wir somit das Merkmal der Sinneseindrücke. Die idealreine Sinnesempfindung ist nach ihrer konkreten Substanz identisch mit der Qualität; alles andere sind Eigentümlichkeiten an ihr oder in ihr.

Die Empfindung in diesem Verstande, als empfundene Qualität, besitzt nun weder jene Beziehung auf ein Subjekt noch auf einen von ihr zu unterscheidenden Gegenstand, die charakteristisch für die Erlebnisse sind. Die theoretische Psychologie ist unter dem Einflusse der Naturforschung und der Erkenntnistheorie zwar noch immer geneigt, dieses zu bestreiten, wenn sie auch, wie sie entsprechend dem positiven Charakter ihrer Arbeit spekulative Betrachtungen nach Möglichkeit zu vermeiden strebt, in besondere Auseinandersetzungen nicht einzutreten pflegt. Aber soweit sich diesbezügliche Äußerungen finden, und soweit vor allem die tatsächliche Verwendung des Empfindungsbegriffes zwar stillschweigend anerkannte, wenn schon nicht ausgesprochene Gedanken

erkennen lassen, wird die Empfindung, allgemein gesprochen, als ein subjektiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjektes gedacht, in welchem gleichsam eine Zersetzung dieses Zustandes derart eintritt, daß der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene aus dem Zustand als solchem ausgeschieden und als selbständiges Wesen mit objektivem Charakter den empfindenen Subjekten gegenübergestellt wird. Ob dieser Vorgang als Projektion oder als Objektivation bezeichnet wird, ist gleichgültig. Jedenfalls wird nach dieser Annahme die durch einen Reiz hervorgerufene Zustandsänderung in der Seele nicht von dieser als eine Bestimmtheit ihrer selbst empfunden, sondern im Augenblick der Affektion als ein von ihr geschiedenes Etwas zugleich als ein auf ein Objekt Bezogenes betrachtet.

Aber alle diese Hypothesen halten vor der unbefangenen Selbstbesinnung nicht Stich, sie überschreiten den phänomenologischen Tatbestand, der uns das Sicherste ist, in nie zu verifizierender Weise. Wie auch die Empfindung hervorgebracht sein mag, das Ich findet die Empfindung in der Erfahrung immer nur als ein Nichtich vor, dem weder eine Beziehung auf das vorfindende Ich, noch auf einen Gegenstand notwendig anhaftet. So vermag die sorgfältigste Analyse ein Moment der Innerlichkeit oder subjektiven Zuständlichkeit nicht aufzufinden. Der Vergleich, den Lotze einmal zur Verdeutlichung ihrer reinen Subjektivität anzieht, hält gerade in dem entscheidenden Punkte nicht Stich. Denn die empfundenen Qualitäten können ihrer Natur nach nicht in derselben Weise von der empfindenden Seele abhängig gedacht werden, wie Freude oder Kummer; es hat keinen Sinn, der Seele Glanz und Duft und Klang als Prädikate beizulegen; ihnen gegenüber steht sie stets im Verhältnis des Subjekts zum Objekt, niemals in dem des Trägers zu seinen von ihm hervorgebrachten Akzidenzien. Dem entspricht, daß die Selbst-

besinnung auch nichts von einem spezifischen Empfindungsvorgang entdecken kann, der als eine besondere Leistung des Subjekts das Auftreten von Empfindungen herbeiführt oder ausmacht.

Physiologisch allerdings lassen sich dem Auftreten von Empfindungen bestimmte somatische Prozesse zuordnen. Aber diese somatischen Funktionen sind nicht Empfindungsfunktionen. Höchstens könnte hypothetisch das Gewahrwerden einer Empfindung als Funktion gedeutet werden. Aber dabei pflegt in der Regel dieses Gewahrwerden ohne weiteres mit dem Bewußtsein eines Tones, das ja natürlich von dem Tone selbst zu unterscheiden ist, gleichgesetzt zu werden. Aber es ist bereits erwiesen, daß das Verhältnis, in welchem die Empfindung zu dem Bewußtsein steht, nicht ohne weiteres dahin gedeutet werden kann, daß in ihm die Gegenüberstellung eines Objektes, das empfunden wird, und eines Subjektes, das empfindet, nebst dem Akt der Empfindung, der beide verbindet, hervortreten. Denn dieses Bewußtsein, wie es auch sei, umfaßt ja nicht nur Empfindungen, sondern auch die Erlebnisse.

So verbleibt der Dualismus zwischen Sinneserscheinung und Funktion, Empfindung und Erlebnis unaufhebbar. Daß zwischen ihnen ein durchgreifender Unterschied besteht, hat Stumpf[1] jüngst durch zwei Betrachtungen im einzelnen nachzuweisen gesucht. Einmal spreche die gegenseitige Unübertragbarkeit der Prädikate der Erscheinungen und der psychologischen Funktionen und die logische Trennbarkeit beider und sodann die Tatsache gegenseitiger unabänderlicher Veränderlichkeit beider für den verschiedenen Charakter. Von diesen beiden Betrachtungen kommt der ersteren das größere Gewicht zu.

[1] Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen. In den Abhandlungen d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1907.

Allerdings darf in ihr nicht unter psychischen Funktionen das Bewußtsein schlechthin verstanden werden. Denn alsdann ist der auch erhobene Einwurf möglich, daß es zum mindesten problematisch ist, ob Bewußtsein und Erscheinung nicht in einem solchen Verhältnis stünden, daß sie unabhängig voneinader logisch nicht zu bestimmen seien. Ob Erscheinen und Bewußtwerden sich logisch trennen lassen, kann bestritten werden; wir haben oben ausführlich dargetan, daß in der Tat eine Empfindung, welche nicht Bewußtsein wäre, für uns ein Unvorstellbares ist. Schränkt man dagegen Stumpfs Argumentation auf das Verhältnis von Sinneserscheinungen und Erlebnissen in unserem Sinne ein, dann gilt mit Recht, daß die Eigenschaften der Repräsentation, Anschaulichkeit der Empfindung nicht auf die der Erlebnisse, noch die der Intention und der erlebbaren Beziehung dieser auf die Empfindungen übertragen werden kann. Steht dies einmal fest, dann gewinnt auch die zweite Betrachtung von Stumpf Beweiskraft. An sich würde die unabhängige Veränderlichkeit dessen, was Stumpf als Funktion bezeichnet, von dem, was er als Erscheinung bezeichnet, nicht ihre Wesensverschiedenheit dartun. Es wäre dann immer noch möglich, diesen Sachverhalt durch besondere Variationen oder richtiger Permutationen ein und derselben Elementengruppe zu erklären. Aber wenn prinzipiell einmal die Unmöglichkeit eingesehen ist, Funktionen und Erlebnisse auf Sinneselemente zu reduzieren, dann ist auch dieser letzte Ausweg dem Sensualismus abgeschnitten.

b. Die Empfindung und ihr physisches Korrelat.

Das Verhältnis der Empfindungen oder empfundenen Qualitäten zu den nervösen Prozessen, an welche ihr Auftreten gebunden ist, pflegt nun hierbei im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zu dem Körperlichen, des Psychischen und Physischen erörtert

zu werden. So setzt die Diskussion in Übereinstimmung mit der Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten voraus, daß die Empfindungen als solche dem geistigen Leben angehören. Indem wir aber eben diese Voraussetzung in Frage stellen, müssen wir es zunächst für durchaus problematisch halten, ob die Arten möglicher Beziehungen, welche zwischen Vorgängen, die ohne jeden Zweifel als psychische angesprochen werden müssen, wie die Phänomene des Urteilens und Haß und Liebe, und gewissen materiellen Prozessen bestehen mögen, auch in gleicher Weise von dem Gebiet der Empfindungen ausgesagt werden dürfen; oder umgekehrt, ob diejenigen Formen von Relationen, welche den Zusammenhang von Bewegung und Empfindung denkbar machen sollen, ohne Einschränkung oder Erweiterung als gültig für die eigentlich seelischen Erlebnisse gesetzt werden dürfen. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß beide Klassen von Erscheinungen, die in ihrem psychologischen Charakter so weit differieren, daß die eine immer nur Objekt der anderen ist, in der gleichen Weise auf physisches Geschehen bezogen werden müssen. Wenn die philosophischen Bemühungen, die gerade in neuester Zeit wiederum lebhaftes Interesse gefunden haben, das Verhältnis von Leib und Seele oder Natur und Geist faßlich zu machen, sich fast ausschließlich in der Disjunktion Wechselwirkung oder psychophysischem Parallelismus bewegen, so wird eine dritte Möglichkeit zumeist außer acht gelassen. Es ist immerhin ein Standpunkt denkbar, für den Natur und Geist weder so verschieden, wie es ein konsequenter Dualismus etwa im Sinne des kartesianischen Systems erfordert, noch aber so gleich wie zwei restlos sich deckende Kreise sind oder vielmehr nur zwei Ansichten eines sich selbst identischen Realen, etwa im Sinne Fechners bedeuten, für den vielmehr Natur und Geist, wie Wundt es einmal darstellt, „zwei sich kreu-

zende Gebiete" sind, „die nur einen Teil ihrer Objekte miteinander gemein haben". Nimmt man an, daß die den beiden Welten gemeinsamen Elemente die Empfindungsinhalte sind, dann könnte auf der einen Seite ein strenger Parallelismus von Empfindung und Bewegung gefordert, auf der anderen ein Verhältnis von Wechselbeziehung oder Wechselwirkung zwischen den mit den Empfindungen verknüpften physischen Vorgängen und den eigentlich seelischen Funktionen für möglich gehalten werden. Eine solche Anschauung schließt, wie es scheint, nicht größere Schwierigkeiten ein, als die einseitig dualistischen oder monistischen Theorien. Immerhin mag sie, wie man auch über ihre Verwertbarkeit urteilen will, die Berechtigung verdeutlichen, in der Untersuchung des Verhältnisses vom leiblichen und seelischen Geschehen die einzelnen Erscheinungen sorgfältig zu sondern.

Die Grundlage aller neueren Hypothesen über die Art des Zusammenhanges von Physischem und Psychischem bietet die erfahrungsmäßig erworbene und fortschreitend sich vertiefende Kenntnis von der Bedeutung des nervösen Systems für den Vollzug der seelischen Leistungen. Diese Einsicht, die sich nicht etwa auf ein bloß logisches Postulat gründet, sondern das Ergebnis tatsächlicher, mühsamer, auf das Experiment und die klinische Erfahrung gestützter Forschung ist, kann, soweit das bisher ermittelte Tatsachenmaterial allgemeinste Schlüsse gestattet, dahin ausgedrückt werden, daß die psychischen Funktionen an gewisse, in den körperlichen Systemen ablaufende Prozesse materieller Natur gebunden sind, insofern diese als eine notwendige Bedingung für ihr Auftreten anzusehen sind. Dieses Zuordnungsprinzip, dem man auch über den Kreis der bisher sichergestellten Beobachtungen hinaus wenigstens eine heuristische Gültigkeit nicht wird versagen können, hat zunächst eine rein methodische

Bedeutung; es enthält an und für sich keine Entscheidung zugunsten irgendeiner metaphysischen Hypothese, und es ist daher ein irreführender Sprachgebrauch, wenn man es als das Prinzip des psychophysischen Parallelismus bezeichnet. Eine Annahme freilich, die lange Zeit hindurch in dem wissenschaftlichen Denken sich erhalten hatte, ist dadurch ausgeschlossen und kann daher als für immer widerlegt angesehen werden. Gegenüber dem Nachweis, daß das seelische Leben an materielle Geschehnisse gebunden ist, welche sich über einen großen räumlichen Bezirk erstrecken und zugleich auf distinkte und von einander unabhängige Stellen in demselben verteilen, läßt sich die Auffassung der Seele als einer raumlosen, einfachen, immateriellen Substanz, wie Descartes ihren Begriff entwickelt hatte und wie Lotze ihn in seinen früheren Schriften noch vertrat, nicht mehr aufrecht erhalten. Damit ist aber natürlich nicht zugleich die allgemeine, geschichtlich mit dieser besonderen Hypothese entstandene Vorstellung über das Verhältnis einer Wechselwirkung zwischen den seelischen und körperlichen Realitäten aufgehoben. So hat etwa Lotze in seinen letzten Arbeiten eine Möglichkeit ihres Zusammenhanges entwickelt, welche bei aller Anerkennung der erfahrungsgemäß ermittelten Tatsachen in bezug auf die leibliche Begründung der geistigen Tätigkeiten dennoch die relative Selbständigkeit beider Gebiete und der zwischen ihnen noch immer denkbaren Formen gegenseitiger Einwirkungen bestehen läßt. Wenn die Spekulationen über einen punktförmigen Seelensitz durch die Fortschritte der Anatomie und Physiologie der Zentralorgane hinfällig geworden sind, so berechtigt das nicht, der Seele nunmehr geradezu in gewisser Hinsicht eine Räumlichkeit beizulegen und diese angebliche Erfahrungstatsache im Interesse parallelistischer Hypothesenbildung zu verwerten. Vielmehr lehren diese Erkenntnisse der ein-

dringenden Forschung zunächst nur, die allgemeine Frage enger zu fassen und in diejenigen Unterfragen zu zerlegen, die erst eine präzise Formulierung ermöglichen und damit zugleich die Aussicht, sie ihrer Lösung entgegenzuführen, eröffnen. Denn das Eigentümliche der Beziehungen zwischen dem leiblichen und geistigen Geschehen gestattet oder erfordert vielmehr genauere Bestimmung im einzelnen.

Es gilt nun als ein wesentliches Merkmal der psychischen Realitäten, daß sie nicht in gleicher Weise wie die Körper als ausgedehnte Dinge im Raum anzusehen und anzutreffen sind. Wir können diesen Satz hier aufnehmen und, indem wir ihn ergänzen, zu einem Kriterium der schwebenden Frage fortbilden.

Alle naturwissenschaftliche Erfahrung über Gegenstände der Außenwelt, wozu auch der Organismus des Mitmenschen als Objekt der physiologischen Forschung gehört, ist an die vermittelnde Tätigkeit der Sinnesorgane dessen geknüpft, der diese Erfahrungen und Beobachtungen gemacht hat. Demgemäß untersteht die Untersuchung von Vorgängen, die in einem lebenden und empfindenden Individuum sich abspielen, denselben Bedingungen, wie die jeder Außenwirklichkeit; und auch für sie gilt der Satz, den wir nun schon bei den verschiedensten Wendungen hervorgehoben haben, daß die von ihr erkannten und aufgedeckten Sachverhalte erschlossen sind, sofern sie einen von mir unabhängigen und von meinen Erscheinungsbildern gesonderten Tatbestand darstellen. Daher ist zunächst das Psychische, was in den fremden Leibern existent angenommen wird, im Prinzip nicht mehr oder minder hypothetisch als diese selbst; jedenfalls sind sie beide meiner unmittelbaren Erfahrung ewig unzugänglich. Demgemäß hat die physiologische Forschung in der Auswahl der Konstruktionselemente, welche sie zur Erklärung des Lebens und der Lebenser-

scheinungen setzt, freie Bahn. Ließe es sich nun zeigen, daß für die Erfüllung dieses Zweckes die Annahme von Elementen und Bestimmungsstücken genügt, die als solche lediglich physikalisch oder chemisch definiert sind, könnte mit anderen Worten auch das, was wir als psychisches Leben in den fremden Leibern vermuten, nach den Gesetzen und in Abhängigkeit von der anorganischen Natur konstruiert werden, dann läge kein zureichender Grund mehr vor, das Psychische als eine besondere Wirklichkeitsart auszuzeichnen. Wir hätten dann das Recht, den beseelten Körper als eine Wirklichkeit zu bezeichnen, zu deren wesentlichen, wenn schon nicht einzigen Bestimmungen die physikalischen und chemischen Eigenschaften gehören. Und es ist nicht einzusehen, wodurch sich eine solche Erklärungsweise von einem Materialismus unterscheidet. Denn über die Tatsache, daß es in diesem Falle doch die physikalischen und chemischen Gesetze sind, welche die seelischen Vorgänge in einem Organismus bestimmen, und nicht umgekehrt, hilft keine idealistische oder phänomenalistische Anschauung hinweg, die in der erscheinenden Körperlichkeit nur ein verborgenes Seelisches sieht. Und anderseits ist mit der streng materialistischen Grundauffassung die Annahme der Existenz von Phänomenen, die auch andere als mechanische oder räumliche Eigenschaften aufweisen, durchaus verträglich, solange nur eine eindeutige Zuordnung der letzteren zu den materiellen Elementen oder ihren Verbindungen oder ihren Änderungen gewahrt bleibt.

Nun scheint es aber, daß eine solche Auffassung und Darstellung und Ableitung des seelischen Lebens aus den Gesetzen des körperlichen Geschehens nicht nur zurzeit, sondern überhaupt ausgeschlossen ist. Und zwar gründet sich ihre Ablehnung nicht auf irgendeine apriorische Überlegung über die Unlöslichkeit von Welträtseln. Ein

Versuch, das Geistige, wie es unter den Bedingungen des Naturganzen hervortritt, aus diesen Bedingungen zu erklären, d. h. dem Naturganzen gesetzmäßig einzuordnen, enthält so wenig eine innere Denkunmöglichkeit wie die chemische Wissenschaft, die auch in den Eigenschaften der Verbindung die Entstehung eines Neuen hinnehmen muß, ohne sie durchsichtig machen zu können. Vielmehr sind es ausschließlich die erfahrungsgemäß ermittelten Unterschiede beider Klassen von Erscheinungen, die besondere Art von Unvergleichlichkeit, die zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen besteht, welche eine Unterordnung des seelischen Lebens unter den erkannten Zusammenhang der Natur nicht als durchführbar erscheinen läßt. Es wurde oben schon angedeutet, welches die Eigentümlichkeiten sind, vermöge deren die Tatsachen des Geistes nicht als Eigenschaften oder Seiten der Materie aufgefaßt werden können; es sind dieselben, welche die Auflösung des geistigen Lebens in eine psychische Atomistik, wie sie etwa Münsterberg als logisches Ideal der wissenschaftlichen Psychologie entworfen, wie sie etwa James als Mind-Stuff-Theorie gezeichnet und verworfen hat, unwahrscheinlich machen; denn mit der Reduktion des Seelischen auf ein System von Gleichförmigkeiten konstanter Elemente steht und fällt die Möglichkeit einer strengen Parallelität von Physischem und Psychischem. Wir lassen hier dahingestellt, wie auf Grund dieser Einsicht die Beziehung zwischen den psychischen Erlebnissen und den materiellen Prozessen, die anderseits eine notwendige, wenn schon nicht allein hinreichende Bedingung ihres Auftretens bilden, zu denken ist. Für uns ist nur die Stellung der Empfindungen von Bedeutung, die ihnen in dem Zusammenhang dieser beiden Arten von Wirklichkeiten zukommen. Zeigen auch die Qualitäten ein derartiges Moment des Eigentümlichen, das ihre Ausschließung aus dem Naturgeschehen er-

fordert? Weisen auch sie einen spezifischen Charakter auf, der nun zwingend verbietet, sie als Seiten oder Eigenschaften oder Parallelphänomene der Materie oder gewisser materieller Vorgänge zu denken? Kann die Psychophysik oder die Physiologie der Sinne es in der Tat wahrscheinlich machen, daß eine restlose Darstellung der Empfindungsinhalte und der in ihrer Koexistenz und Sukzession beobachtbaren Regelmäßigkeiten durch Gesetze des materiellen Geschehens wenigstens im Bereich der Zukunft liegt, dann ist mit den Mitteln, die zurzeit zur Verfügung stehen, und innerhalb der Grenzen, in denen sie verwendet werden dürfen, der Nachweis ihrer Objektivität, d. h. ihre Zugehörigkeit zur physischen Natur gebracht. Ja unter dieser Voraussetzung ist nun weiter der Schluß auf die Existenz von unseren Sinnesinhalten analogen Qualitäten auch in dem Gebiet der anorganischen Natur soweit erlaubt, als die Ähnlichkeit der mechanischen Vorgänge in dieser mit den Prozessen, an welche die Empfindungen innerhalb der Organismen geknüpft sind, reicht.

Verstehen wir unter dem mechanischen Korrelat der Sinnesdaten diejenigen physischen Vorgänge, denen sie eindeutig zugeordnet werden können, so daß alle Bestimmungen, welche diesen zukommen, auch ihnen eigen sind und durch sie vollständig angegeben werden können — mögen es nun Schwingungen oder Lageveränderungen von Atomen oder Atomverbindungen, chemische Zerfall- oder Aufbauprozesse oder elektrische Strömungen sein — so kann es als eine im ganzen zugestandene Annahme der physiologischen Forschung angesehen werden, daß solche Vorgänge existieren, daß sie von der fortschreitenden Untersuchung allmählich aufgedeckt werden können. Diese Voraussetzung, die oft in dem mißverständlichen Prinzip des psychophysischen Parallelismus ihren Ausdruck findet, ist keineswegs so selbstverständlich und

nicht einmal in dem Maße erforderlich, wie es zunächst erscheint. Vielmehr muß in Erwägung aller denkbaren Möglichkeiten betont werden, daß der Tatbestand, soweit er bisher bekannt ist, auch noch andere Interpretationen gestattet. So könnte auch die Vermutung verteidigt werden, daß vielleicht weniger ein bestimmter eng abgegrenzter materieller Prozeß als vielmehr ein ganzer Inbegriff von Vorgängen, von der Reizung des peripheren Organs bis zur Erregung der zentralen Sinnesflächen, als die notwendige Vorbedingung für das Auftreten der Sinnesempfindung aufzufassen sei, daß diese mithin abhängig von Bestimmtheiten und Veränderungen sich erweist, die im körperlichen System auf verschiedene Stellen verteilt sind. Die von Münsterberg entworfene Aktionstheorie bewegt sich etwa in der Richtung dieser Auffassung. Nach ihr ist zwar die physiologisch sensorische Erregung an sich überhaupt nicht von psychischen Vorgängen begleitet, sondern sie wird erst psychophysisch beim Übergang der Erregung von der sensorischen Endstation in den motorischen Apparat. Aber wenn auch so die psychischen Elemente einem genau umgrenzten Vorgang im Rindengebiete zugeordnet werden, so reicht doch dieser Prozeß allein nicht zur vollständigen Charakteristik seines psychischen Korrelats hin, vielmehr wird die Qualität ausdrücklich von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn, die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängig gesetzt. Hier werden die verschiedenen Momente der Empfindung, die uns immer nur als ein Ganzes und Unlösliches gegeben ist, zu streng voneinander getrennten und verschiedenen Bedingungsgruppen in Beziehung gebracht; erst deren Gesamtheit bildet ihre vollständige materielle Grundlage. Nun ist richtig, daß die

Zerlegung sich noch innerhalb der Grenzen bewegt, in denen die tatsächliche Analyse an den psychischen Phänomenen der Empfindung unterscheidbare Merkmale antrifft. Wenn es zu der Bedingung unserer Sinnlichkeit gehört, daß die Empfindungsinhalte, die Empfindungen im strengen Sinne des Wortes, immer mit Momenten verbunden auftreten, deren Verschwinden auch das Verschwinden der Empfindung zur Folge hat, dann mag es immerhin verständlich erscheinen, daß diese Momente, wie sie unabhängig voneinander variabel sind, auch an verschiedene, etwa räumlich nacheinander gelegte Vorgänge gebunden sind. Aber offenbar kann der zugrunde liegende Gedanke nun auch auf die Qualität der Empfindung selbst angewandt werden; auch für sie ist es denkbar und jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen, daß sie, obschon in der inneren Erfahrung ein schlechthin Einfaches, von dem Zusammenwirken einer Mehrheit von Faktoren abhängig ist, die eine Bedingungsgesamtheit für sie formieren. Der Schluß aus dem psychisch Einfachen auf das physisch Einfache ist mehrdeutig und stets mit einem hohen Maße von Unsicherheit behaftet. Es ist möglich, daß es unmittelbare oder einfache Substrate der Sinnesempfindungen überhaupt nicht gibt.

Immerhin sind diese Bedenken, zurzeit wenigstens, bei dem Mangel aller positiven Theorien, die auf sie eingehen, gegenstandslos, und so können auch wir von einer Diskussion ihrer naturphilosophischen Konsequenzen absehen. Bedeutsamer aber ist ein anderer Einwand, der sich grundsätzlich gegen die Annahme eines mechanischen Korrelats der Empfindungen richten läßt und gerichtet worden ist. Er entspringt einer Auffassung von der Bedeutung der Funktionen unseres nervösen Systems, die unter dem Namen der Lehre von den spezifischen Energien entwickelt worden ist. Nach ihrer ursprünglichen

extremsten Fassung, wie sie zuerst Johannes Müller gegeben hat, ist „die Sinnesempfindung nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äußeren Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes, eines Sinnesnerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache, und diese Qualitäten sind in den verschiedenen Sinnesnerven verschieden, die Sinnesenergien". In den Empfindungen sind uns so „nicht die Eigenschaften der äußeren Dinge, sondern die realen Qualitäten unserer Sinne" gegeben, daher man auch geradezu sagen kann, daß „das Nervenmark hier nur sich selbst leuchtet, dort sich selbst tönt, hier sich selbst fühlt, dort sich selbst riecht und schmeckt".

Und zwar muß diese Erklärung Müllers genau in dem Sinne verstanden werden, den ihr Wortlaut anzunehmen zwingt. Denn abgesehen davon, daß ähnliche Formulierungen an verschiedenen Stellen seiner verschiedenen Werke wiederkehren, hat er auch ausdrücklich gegen eine Interpretation Stellung genommen, die den Tatsachen, auf welche sich die Lehre der spezifischen Energien stützt, eine andere Deutung gibt. Daß die empfundenen Qualitäten zunächst innerhalb des empfindenden Körpers zu lokalisieren sind, daß sie auch durch Ursachen ausgelöst werden können, die ihnen unvergleichbar sind, hatten bereits die großen Denker des 17. Jahrhunderts ausgesprochen, war Gemeingut der physiologischen Einsichten der Zeitgenossen von Müller. So hat vor allem Purkinje in seinen genialen Analysen der Licht- und Farbenerscheinungen insbesondere auch die Abhängigkeit ihrer Entstehung von mechanischen, elektrischen und organischen Reizen untersucht. Aber nach ihm ist doch auch in diesen Fällen ein adäquater Reiz nachweisbar; eine mechanische Einwirkung setzt so z. B. das Auge „in eine intime oszillatorische Bewegung. Das nun bei diesen Oszillationen teils im Nervenmarke des Auges selbst, teils

in der nächsten Umgebung entwickelte Licht wird empfindbar". Gegen eine solche Auffassung, welche mit einer Annahme der Objektivität der Qualitäten durchaus verträglich ist, richtet sich nun gerade die Lehre von spezifischen Sinnesenergien. Indem sie vielmehr postuliert, daß den Sinnesnerven „gewisse unräumliche Kräfte oder Qualitäten" einwohnen, „welche durch die Empfindungsursachen nur angeregt und zur Erscheinung gebracht werden", rückt sie damit sowohl die „Energien des Lichten, Dunklen, Farbigen" der Nerven, als deren Erzeugnisse oder immanente Eigenschaften diese Kräfte anzusehen sind, aus dem Zusammenhang des mechanischen Systems heraus, als welches sich die übrige anorganische Natur der wissenschaftlichen Denkweise darstellt. Von dem Verhältnis der Empfindungen zu materiellen, eindeutig bestimmtenProzessen als ihrem mechanischen Korrelat ist auf diesem Standpunkt nicht mehr zu reden möglich. Bezeichnet doch Müller geradezu die von ihm eingeführten spezifischen Sinnesenergien als „Energien im Sinne des Aristoteles".

Nun dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß diese Nervenenergien für die mechanische Naturerklärung ein Mysterium sind. Werden den Sinnesnerven spezifische Kräfte beigelegt, die, da sie in der Erzeugung der spezifischen Empfindung sich erschöpfen, physiologisch oder allgemein mechanisch nicht zu beschreiben sind, dann können diese Nerven und ihre Funktionen niemals mit den Mitteln der mechanischen Naturforschung dargestellt und erklärt werden. Das Wort Energie ist ein Name für einen uns vollkommen undurchsichtigen und unbegreiflichen Effekt. Es ist ersichtlich, daß mit dieser Voraussetzung eine bedenkliche Einschränkung der mechanischen Naturbetrachtung gefordert wird; wer sie befürwortet, kann, streng genommen, überhaupt nicht mehr das mechanische Weltbild in dem Sinne gelten lassen,

wie es in den Theorien der Physik und Chemie zum Ausdruck gebracht ist. Vielmehr liegt, wenn die bei Müller nicht zur Klarheit gekommene Bedeutung dessen, was in seiner Lehre von den spezifischen Sinnesenergien an prinzipiellen Grundgedanken enthalten ist, allgemein entwickelt wird, die Möglichkeit einer Aussöhnung mit dem exakten Denken nur auf dem Wege jener qualitativen Energetik, wie sie vor allem von Ostwald ausgebildet ist. Bedient man sich aber dieses Ausweges, um den Begriff einer Sinnesenergie in dem Verstande Müllers zu retten, so fällt, wie ausgeführt, die Nötigung fort, in bezug auf die übrige Natur an der Forderung einer qualitätslosen Beschaffenheit festzuhalten. Gibt man jedoch anderseits die Berechtigung der mechanischen Naturerklärung zu, dann ist die Annahme spezifischer, mechanisch nicht zu definierender Kräfte, dieses Residuum einer gleichsam hylozoistischen Auffassungsweise, unhaltbar. Daher war es durchaus folgerichtig, wenn Lotze gegenüber Müllers dunklem Begriff von Energie darauf bestand, daß das Problem derselben lediglich eine rein physiologische Bedeutung habe. „Empfindungen sind nie Leistungen eines Nerven oder eines Zentralorgans, sondern der Seele; niemals darf sich daher mit dem Namen der spezifischen Energien der Nebengedanke verbinden, als läge es in der Natur des Nerven und seinem Eigensinn, daß er beständig Licht und Schall empfinde. Einer weiteren Kritik kann nur der bestimmter ausgedrückte Satz unterzogen werden, daß jeder Nerv, welches auch immer die Reize gewesen sein mögen, die auf ihn einwirkten, stets nur in eine ihm ausschließlich eigene Klasse physischer Zustände versetzt werden und demgemäß auch der Seele stets nur Impulse zur Erzeugung einer einzigen Klasse der Empfindungen mitteilen können."[1] Sieht man von der in diesen Worten angedeuteten

[1] Medizin. Psychologie, 185.

Stellung und Tätigkeit der Seele ab, so kann füglich nicht bestritten werden, daß hier genau der Punkt angegeben ist, wo die von dem Geist der mechanischen Denkweise geleitete Physiologie, welche keine Einführung geheimnisvoller Kraftprinzipien gestattet, sich von einer mehr mystischen Naturbetrachtung trennt. In der Tat muß, wenn überhaupt den Nerven eine spezifische Leistung zugeschrieben werden soll, diese schon in rein physiologischer Hinsicht spezifisch sein; die Tatsache, daß die materiellen Vorgänge in unseren nervösen Organen unter gewissen Bedingungen von Empfindungen begleitet sind, ist für die physiologische Forschung irrelevant; die Empfindungen fungieren für sie nur als Zeichen für das Eintreten bestimmter, anderweitig, d. h. mit unseren Mitteln direkt nicht beobachtbarer Effekte, für die aber der Umstand, daß auch ein anderes mechanisch oder chemisch nicht Definierbares sie begleitet, kein Merkmal, am wenigsten das unterscheidende Merkmal abgibt. Vielmehr muß die Spezifikation der Leistung schon auf dem rein materiellen Gebiet erkennbar sein. In diesem Sinn ist denn auch die physiologische Forschung über Johannes Müller fortgeschritten. Es mag befremdlich erscheinen, daß das Bewußtsein von der grundsätzlichen Verschiedenheit der Auffassung, von welcher Müllers Lehre von den spezifischen Sinnesenergien beherrscht wird, und der Erweiterung, die sich durch Helmholtz gefunden hat, so spät erst hervorgetreten ist; daß etwa die Resonanztheorie im schärfsten Gegensatz zu der Lehre steht, als deren Bestätigung oder Durchführung im besonderen sie zunächst und auch von Helmholtz angesehen wurde, kann gegenwärtig kaum noch einem Zweifel unterliegen.[1] Was in ihr als spezi-

[1] Den Nachweis haben vor allem Weimann, Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, 1895, und Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem usw., 1892, gebracht. In derselben Richtung

fische Energie für die einzelnen Tonempfindungen erscheint, ist nicht mehr irgendeine geheimnisvolle Kraft der sensiblen Fasern des Akustikus, eine „Energie im Sinne des Aristoteles", sondern lediglich die physikalische Gesetzmäßigkeit des Systems von Saiten, dem die Basilarmembran äquivalent gesetzt werden kann, von den auftretenden Schallwellen nur diejenigen aufzunehmen und auf sie durch Mitschwingen zu reagieren, für die sie abgestimmt sind. Die spezifische Energie jeder Schneckenfaser ist somit die ihr eigene, mechanisch zu ermittelnde und bestimmende Schwingungsdauer, durch welche nach physikalischen Gesetzen die Zerlegung der Gesamtwelle in Sinusschwingungen verständlich und die Klangzerlegung durch das Ohr erklärlich wird. Und wenn es auch vielleicht fraglich ist, ob die Verhältnisse der Schnecke und vor allem die Dimensionen und die zarten Gewebseigenschaften der in Betracht kommenden Teile die Übertragung dieser bestimmten Gesetzmäßigkeit einer physikalischen Resonnanz gestatten, so scheint doch in den Helmholtzschen Arbeiten der Weg vorgezeichnet, den die Physiologie, wenn sie die dunklen Vorstellungen von Energie und die mit ihr gegebene vitalistische Anschauungsweise zur Klarheit zu erheben bestrebt ist, allein gehen kann. In diesem Sinne läßt sich der Begriff der Energie so erweitern, daß unter ihn schließlich jede Beschaffenheit unserer Organe fällt, vermöge deren sie zu spezifischen Leistungen befähigt sind. In der Sinnesphysiologie bedeutet daher die Erklärung durch spezifische Energien nur einen Notbehelf durch Symbole, welche an sich keine rätselhaften Kraftformen einführen, sondern nur die Fixierung materieller Verhältnisse enthalten, die zunächst unserer Kenntnis nicht zugänglich sind. Wird das in dem Begriff der Energie ausgesprochene

auch Dessoir, Über den Hautsinn, Archiv für Anatomie und Physiologie, Physiolog. Abteilung, 1892, S. 175ff.

Postulat erfüllt gedacht, wird, wie in der Helmholtzschen Hypothese von der Schneckenklaviatur im Ohr, eine bestimmte physikalisch faßbare Vorstellung der geforderten materiellen Beschaffenheiten dargeboten, dann fällt die Notwendigkeit, von bestimmten Energien noch zu reden. Dieselben sind bei diesem fortgeschrittenen Stande der Einsichten entbehrlich und überflüssig. An die Stelle der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien tritt dann, wie Weinmann treffend bemerkt, die Lehre von der spezifischen Struktur der physiologischen Träger der Empfindung.

Nun liegt allerdings der Schwerpunkt des sogenannten Gesetzes von den spezifischen Sinnesenergien in physiologischer Hinsicht vor allem in dem Nachweis, daß — was auch immer am Ende die Energie sein möge — dieselbe doch eine spezifische Leistung, das heißt eine, in dem nervösen System oder genauer der Faser oder dem Rindenganglion allein verwirklichte Form des Naturwirkens sei. Auch wenn angenommen wird, daß den Empfindungen ein eindeutiger mechanischer oder chemischer Vorgang, ein Molekularprozeß zuzuordnen sei, so besagt das Gesetz, daß das Nervenelement, welches als der Sitz der Energie anzusehen ist, nur einer einsinnigen, lediglich intensiv abstufbaren Funktion fähig ist, gleichgültig, auf welche Weise es auch erregt sei. Aber für den Zusammenhang unserer Betrachtung genügt es zunächst, daß jene eindeutige Zuordnung, welche wir als die allgemeine Bedingung erkannt haben, um die Qualitäten als Naturphänomen anzusprechen, zugegeben wird. Denn unter dieser Voraussetzung kann der Fortgang zu der weiteren Annahme, daß nun auch über das engere Gebiet nervöser Prozesse hinaus ein Parallelverhältnis von materiellen Vorgängen und Qualitäten möglich und sogar wahrscheinlich sei, nicht abgewehrt werden. Wenn es auf keine andere Weise, weder durch psychologische noch erkennt-

nistheoretische Argumente nachzuweisen ist, daß die empfundenen Qualitäten, die Sinnesinhalte ausschließlich psychisch sind, und wenn anderseits die Reaktion der Nerven auf die Reize in derselben Weise nach mechanischen Gesetzen erfolgt wie die Reaktion jedes Objektes der Welt, dann muß es nach den Regeln aller methodischen Forschung gestattet sein, auch in der unbelebten Natur, dort, wo ähnliche materielle Vorgänge wie in den Nervenelementen sich abspielen, ähnliche Begleitphänomene qualitativer Natur zu supponieren. Wie weit die Ähnlichkeit der nervösen Prozesse, welche das Korrelat der Empfindungen sind, mit anderen Formen des Geschehens reicht, könnte nur nach abgeschlossener Untersuchung dessen, was unter der spezifischen Energie in jedem Falle zu verstehen sei, ermittelt und bestimmt werden; und da nun hierüber zurzeit gesicherte oder auch nur irgendwie durchgebildete Vorstellungen nicht vorliegen, so muß von einer näheren Erwägung der Folgerungen, die hier möglich und für die Auffassung der Natur unter einem philosophischen Gesichtspunkt wichtig sind, Abstand genommen werden. Aber mit demselben Recht, mit welchem überhaupt auf die Existenz von materiellen Ursachen unserer Empfindungen geschlossen wird, kann von ihrer spezifisch qualitativen Beschaffenheit gesprochen werden.

Aber der Stand des physiologischen Wissens und vor allem der allgemeine Charakter, der die Tendenz der neueren physiologischen Theorie beherrscht, gestattet doch wenigstens in einer Richtung den hiermit eingeleiteten Gedankengang zu verfolgen und zu erläutern. Wenn die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien auf Grund der Tatsachen der sogenannten inadäquaten Reizung betont, daß die die Empfindungen unmittelbar bestimmenden materiellen Prozesse einsinnige Zustandsänderungen gewisser nervöser Gebilde sind, so darf her-

vorgehoben werden, daß diese Anschauungsweise doch nicht mehr eine unbestrittene Geltung beanspruchen darf. In dem Sinne, in dem Müller das Gesetz gefaßt und ausgesprochen hat, kann es auch in bezug auf diese Seite nicht richtig sein. Wäre in der Tat der objektive, der adäquate Reiz völlig gleichgültig für den in den Nerven gewirkten Effekt, würde kein Verhältnis von funktioneller Abhängigkeit der Empfindungen von den im normalen Verlauf sie auslösenden Reiz bestehen, dann müßten wir bei dem beständigen Auftreffen von Reizen aller Art auf die Endausbreitungen unserer Nerven in einem beständigen Tumult von Empfindungen, in einem Chaos von Eindrücken leben, das in keinem Punkt Ordnung, Zusammenhang und Gesetzmäßigkeit erkennen ließe. Eine Orientierung in der Welt, wie sie erfahrungsgemäß stattfindet, wäre dann unmöglich. Um diesen unhaltbaren aber aus der Annahme der eindeutigen Beantwortung beliebiger Reize durch die Nerven konsequent fließenden Folgerungen zu entgehen, mußte schon Müller im Widerspruch zu seinen eigenen Ausführungen eine engere gesetzmäßige Beziehung zwischen dem physikalischen Reiz und der Empfindung zugeben. Die Verschiedenheit der Qualitäten ein und desselben Sinnes hängt nach ihm doch von der Verschiedenheit der Reize ab. Und in der Tat hat die fortschreitende Forschung die Behauptung Müllers, daß die Natur des Reizes ganz und gar indifferent gegen die im Nerven erwirkte Empfindung sei, einigermaßen eingeschränkt und erschüttert. Vor allem ist die Bedeutung der spezifischen Disposition (nach dem von Nagel eingeführten Ausdruck) der Sinnesorgane, nach der sie für gewisse Reizarten besonders empfänglich sind, immer mehr gewürdigt und klargestellt worden. Schon der äußere Apparat des Sinnesorganes ist, wo ein solcher überhaupt ausgebildet ist, in hohem Maße den adäquaten Reizen angepaßt, sei es, daß

er durch seinen Bau den Zutritt inadäquater Reize sehr erschwert und daher bei dem Auftreffen zusammengesetzter Reize auslesend fungiert, sei es, daß er geradezu eine Umwandlung der inadäquaten Reize in adäquate herbeizuführen vermag. Durch diese mit den Ergebnissen der Entwicklungsgeschichte bestens übereinstimmende Einsicht werden schon eine große Reihe von Tatsachen, die Müller noch für die Annahme einer unmittelbaren Empfindungsauslösung durch inadäquate Reize geltend machte, zwanglos erklärt. Und hierzu kommt weiter, daß innerhalb der einzelnen Qualitätenkreise die Durchführung dieses Prinzipes, wie Helmholtz sie inaugurierte, sich als nicht haltbar erwiesen hat. Die neueren Farbentheorien werden durchgehends dahin geführt, in denselben Nervenelementen verschiedene Sehsinnsubstanzen und demgemäß eine Verschiedenheit ihrer Reaktionsweisen entsprechend den Unterschieden der Reizung anzunehmen, und auch für den Gehörsinn ist eine Akkommodation der einzelnen Phasen mindestens in gewissen Grenzen an den Reiz erforderlich. Und endlich spricht die Entwicklungsgeschichte der Sinneswerkzeuge in der Tierreihe entschieden dafür, daß die spezifischen Reaktionsformen nicht als starre und unabänderliche Funktionen anzusehen sind, und es möchte vielleicht unter diesem Gesichtspunkt sich doch empfehlen, mit Wundt das sogenannte Gesetz der spezifischen Sinnesenergien allgemeiner als das Prinzip der Anpassung der Sinneselemente an die Reize zu formulieren. Natürlich haben sich die Sinnesempfindungen als solche nicht entwickelt, obschon die eigentümlichen und weitgehenden Ähnlichkeitsverhältnisse, die etwa zwischen gewissen Geruchs- und Geschmacksempfindungen und auch Empfindungen des Hautsinns bestehen, immerhin als eine erfahrungsmäßige Analogie zu einer Differenzierung einzelner Qualitätenreihen aus einer gemeinschaftlichen

Grundlage gelten können. Natürlich müssen, wenn die Erfahrung dazu zwingt, den Nervenelementen spezifische Leistungen in dem Sinn konstanter und einsinniger Funktionen zuzusprechen, gewisse strukturelle Unterschiede der verschiedenen ausgebildeten Elemente vorhanden sein. Aber das Wesentliche, wodurch sich diese Auffassung von der Müllers unterscheidet, bleibt doch, daß die spezifischen materiellen Beschaffenheiten durch die Annahme ihrer allmählichen Heranbildung den allgemeinen Gesetzen des Naturzusammenhanges untergeordnet werden.

Jedoch kann auch die Notwendigkeit, überhaupt permanente strukturelle Unterschiede, wie sie bisher die Beobachtung noch nicht hat finden können, anzunehmen, in Frage gestellt werden. Der Tatsachenbeweis, auf den die Lehre Müllers sich stützte, ist doch sehr lückenhaft. Und selbst, wenn in der Erzeugung von Geschmacksempfindungen durch mechanische, chemische und elektrische Reizung des zentralen Stumpfes des Geschmacksnerven eine wirklich klare Bestätigung der inadäquaten Reizung vorläge, so ist auch in diesem Fall die Möglichkeit nicht prinzipiell ausgeschlossen, daß es sich hier um eine wie immer näher zu bestimmende vermittelte Reizung durch Entstehung etwa von chemischen Zersetzungsprodukten handeln kann; analoge Fälle der Erzeugung derselben Zustandsänderung durch verschiedene Ursachen zeigt die Physik und Chemie zahlreich.

In anbetracht dieser Sachlage möchte die Frage doch nicht abzuweisen sein, ob, nachdem einmal die besonderen Qualitäten als von den Reizen abhängig erkannt sind, auch noch die Modalität der Empfindungen, in der Terminologie von Helmholtz als eine Funktion der Nervenelemente in dem Sinne anzusehen ist, daß nicht sowohl die Formen des materiellen Prozesses in ihnen, als vielmehr die Tatsache, daß er in ihnen verläuft, für die

Bestimmung der Empfindungsklasse maßgebend ist. Nach einer Hypothese, die allerdings sehr problematisch ist, bleiben in den Akkustikusfasern die Schwingungsformen der Tonwelle oder der Partialwellen, in die sie zerlegt ist, erhalten und können daselbst noch Erscheinungen der Addition und der Interferenz hervorrufen. Geben wir für einen Augenblick die Richtigkeit dieser Vorstellung zu, dann lautet die Frage: Ist das Auftreten und die Existenz von Tönen an jene Schwingungsformen im Akustikus als solche gebunden, so daß auch überall dort, wo sonst ähnliche periodische Änderungen vorkommen, ähnliche Tongeschehnisse anzunehmen sind, oder ist der Umstand, daß jene Schwingungsformen im Hörnerv und gerade in diesem verlaufen, für den Empfindungsinhalt entscheidend? In dem Maße nun, als der Satz Müllers von der Gleichgültigkeit der Reize für den Erfolg in der Empfindung eingeschränkt wird, schwindet die Notwendigkeit, wenn sie überhaupt eine ist, im letzteren Sinne sich zu entscheiden.

Ja die Tendenz der physiologischen Forschung der Gegenwart, wie sie von Helmholtz in seinen klassischen Arbeiten ausgesprochen ist, geht noch weiter. Man hat es Helmholtz bisweilen zum Vorwurf gemacht, daß er in seinen Hypothesen und Theorien sich zu stark von physikalischen Gesichtspunkten habe leiten lassen und physikalische Bedingungen, welche zur Hervorbringung von gewissen Empfindungen genügen, unmittelbar in physiologische Bedingungen umgesetzt habe. In der Tat ist offensichtlich, daß sowohl die Dreifarbentheorie als auch die Resonanzhypothese aus physikalischen Überlegungen und Erfahrungen erwachsen ist. Man kann nun die besonderen Hilfsannahmen von Helmholtz fallen lassen. Aber die Ersatztheorien, die bisher hervorgetreten sind, weisen doch alle eine im Prinzip gleiche Richtung auf; sie streben danach, diejenigen materiellen Prozesse, welche als be-

stimmend für die Empfindungen angesehen werden müssen, nach Analogie von Vorgängen vorzustellen, die nach den bekannten Gesetzen der Physik und Chemie begriffen werden können. So sind vor allem die Hörtheorien, soweit sie auch im einzelnen den Boden der Helmholtzschen Vorstellungsweise verlassen, durch die Neigung, die physiologische Akustik als einen Sonderfall der physikalischen darzustellen, charakterisiert; denn das Kriterium, das ihren physikalischen Ursprung beweist, trifft auf sie alle zu: sie bedienen sich geradezu physikalischer Modelle, welche gestatten sollen, die bei den Tonphänomenen beobachtbaren Erscheinungen unabhängig von jedem nervösen Organ hervorzubringen. Beim Lichtsinn liegen die Verhältnisse ein wenig ungünstiger; aber hier sind überhaupt allmählich tiefe Wandlungen in den Anschauungen eingetreten, welche noch nicht zu einem Abschluß gekommen sind. Die Analogie von Licht und Ton hat sich in der Entwicklung der theoretischen Physik als höchst fruchtbar erwiesen; aber auf physiologischem Gebiet scheinen erhebliche Unterschiede hervorzutreten. Man darf wohl den allgemeinen Satz wagen, daß das materielle Korrelat der Lichtempfindungen nicht von derselben Art wie die Zustandsänderungen, also nicht Äthervibrationen oder elektromagnetische Vorgänge sind, welche wir im physikalischen Sinn als Licht bezeichnen. Das Abhängigkeitsverhältnis der Lichtempfindungen von den Ätherwellen ist ein sehr verwickeltes, und immer mehr bricht sich die Überzeugung Bahn, daß es überhaupt nicht direkt, sondern durch wahrscheinlich chemische Vorgänge, die alsdann als das eigentliche Korrelat zu betrachten sind, vermittelt ist. Nun ist — von der Darlegung der subjektiven Erscheinungen ganz abgesehen — unsere Kenntnis von der Lichteinwirkung auf so komplizierte und leicht zersetzliche Stoffe, wie die supponierten Sehsinnsubstanzen sind, zu gering, um eine objektive Ableitung des im

subjektiven Befunde Gegebenen auch nur in der angenäherten Form zu geben, bis zu welcher trotz einiger Schwierigkeiten die Hörtheorien fortgeschritten sind. Aber der Weg, durch das Studium der photochemischen Wirkungen des Lichtes Aufklärung zu gewinnen, scheint doch gangbar und durchaus nicht aussichtslos zu sein.

Unter der Voraussetzung der Berechtigung dieser physikalischen Tendenz innerhalb der Physiologie kann nun gefolgert werden, daß die Bezugnahme auf eine besondere im nervösen System gründende Struktur zur Erklärung der Qualitäten wenigstens hinsichtlich der hier aufgeworfenen Frage sich erübrigt. Wenn es möglich ist, alle Eigentümlichkeiten im Auftreten der Qualitäten durch physikalische und chemische Vorgänge nach den allgemein geltenden Naturgesetzen darzustellen, dann besteht offenbar kein Zwang mehr, dem Ort der Verwirklichung dieser Vorgänge für den Empfindungseffekt eine eigene Bedeutung zuzusprechen. Nur insofern kämen dann die Sinnesapparate oder die nervösen Strukturen in Betracht, als sie die besonderen Bedingungen enthalten, welche die Modifikation oder die Transformation der Reizform in den Korrelatvorgang bestimmen. Aber eben darum wären wir berechtigt, von den mit diesen letzten Prozessen zugleich gegebenen Qualitäten aus auch auf eine qualitative Beschaffenheit jener Vorgänge zu schließen, von denen sie nur einen modifizierten Teil bilden.

Und für dieses Ergebnis der Sinnesphysiologie, daß die Entstehung der Empfindung unmittelbar durch die im peripheren Organ ausgelösten materiellen Prozesse bedingt sei, erweist sich auch, was bisher von der Bedeutung und Funktion der zentralen Partien des Nervensystems ermittelt ist, keineswegs so ungünstig, daß eine prinzipielle Revision erforderlich scheint. Es ist ja eine Annahme, die sich noch weiter Verbreitung erfreut, daß der Entstehungsort der Empfindungen ausschließlich in den mehr

zentralwärts gelegenen Teilen, sei es den subkortikalen Zentren oder den Rindenganglien gesucht werden müsse. Aber sieht man auch von dem einer metaphysischen Denkweise entstammenden Vorurteil ab, nach welchem die Empfindung oder das sie hervorrufende Korrelat nach irgendeinem Zentrum, dem „Ort des Bewußtseins" geführt werden müsse, da das Verhältnis der Seele zum Körper schließlich nur als ein räumliches vorstellig ist, so können doch auch die zu ihren Gunsten sprechenden, aus der Erfahrung geschöpften Gründe nicht als vollgültige Beweise für sie betrachtet werden.

Zunächst besagen die Exstirpationsversuche und die Erscheinungen der zentralen Läsionen, sowie die Untersuchungen der Elementarstrukturen der Zentralorgane, die alle gleichmäßig zu einer Lokalisation, wenigstens der elementaren Funktionen in den Zentren beim Säugetiergehirn führen, nicht notwendig, daß nun die Seh- und Hörsphäre etwa als der ausschließliche Sitz der Licht- und Tonempfindungen zu betrachten seien. Schon der Umstand, daß bei gewissen Wirbeltieren und in anderen Gruppen des Tierreiches, denen die Perzeption von Lichtempfindungen nicht wohl abzusprechen ist, die Verhältnisse ganz anders liegen, muß gegen solche weitgehende Folgerungen Bedenken erwecken. Und zudem scheint überhaupt die Bedeutung dieser Zentren wesentlich umfassender zu sein; hätten sie keine weiteren Aufgaben, als die in den peripheren Organen ausgelösten Erregungen einfach zu wiederholen, um sie nun erst mit dem Empfindungsäquivalent zu versehen, so wäre diese Verdoppelung ein Luxus in der Einrichtung unseres Körpers, für welchen jedes Analogon fehlt. Aber die Einsicht, daß diese Zentren doch zugleich die Gebiete sind, wo die mannigfachen Funktionen, die zum Vollzug eines wirklichen Wahrnehmungsvorganges, etwa des Sehaktes, erforderlich sind, zusammenwirken, die vollständige Berücksichtigung der funk-

tionellen wie der anatomischen Verhältnisse macht doch immer mehr wahrscheinlich, daß in ihnen vor allem Regulierungseinrichtungen zu erblicken sind, durch welche der von der Peripherie eintreffende Reiz in das System erhaltungsgemäßer Leistungen des Gesamtorganismus eingeordnet wird. So wäre allerdings die unversehrte Tätigkeit dieser Zentren eine Vorbedingung für das Zustandekommen einer vollendeten Wahrnehmung, aber nichts hindert grundsätzlich den physiologischen Reiz schon im Organ derart formiert zu denken, daß er als Träger einer bestimmten Empfindungsqualität erachtet werden kann. Die zentralen Prozesse mögen dann hinsichtlich ihres psychologischen Wertes als die Grundlagen für die in jedem Akt der Wahrnehmung enthaltenen Vorgänge von Unterscheidung usw. fungieren; während die zu unterscheidenden Erregungen selbst im peripheren Organ vorgebildet sind.

Gleichwohl ist es möglich, daß diese Auffassung, die man wohl als Identitätstheorie bezeichnen kann, insofern die durch die äußeren Einwirkungen in den Endapparaten der Sinnesnerven hervorgebrachten objektiven Veränderungen identisch mit dem Inhalt der durch sie erzeugten Empfindungen sind, in einigen Punkten einer Berichtigung bedarf. So könnten in den Tatsachen der Empfindung selbst Eigentümlichkeiten enthalten sein, welche für einen mehr zentralen Ursprung derselben sprechen. In der Tat ist so die Vermutung ausgesprochen worden, daß etwa bloß die achromatische Lichtempfindung im Gegensatz zu dem eigentlichen Farbensinn auf zentralen Bedingungen beruhe, so daß in unserem Sehorgan gewissermaßen zwei Apparate hintereinander geschaltet sind, und Goldscheider und v. Kries haben neuerdings auf Grund der für das Erkennen der Abweichung von der Farblosigkeit bestehenden Schwelle die Annahme nahegelegt, daß vielleicht die Entstehung der farbigen Empfindung an inter-

neuronale Umsetzungen gebunden ist. Ein ähnliches für die Tonempfindungen anzunehmen, scheint bisher noch nicht erforderlich, da über die einzige bisher hier in Betracht kommende Erscheinung, die Tatsache der Verschmelzung, die Akten noch nicht geschlossen sind. Weder eine rein psychologische Erklärung dieses Phänomens, noch eine rein physiologische oder, wie man eigentlich richtiger sagen sollte, physikalisch-physiologische Erklärung kann noch nicht in jeder Hinsicht als widerlegt gelten, ganz abgesehen davon, daß der Leistungswert anderer Hörtheorien, etwa der Ewaldschen Hypothese, in diesem Zusammenhang noch nicht erprobt ist.

Aber es ist vor allem eine andere Gruppe von Erfahrungen, welche zu einer Ergänzung der Identitätsanschauung drängen, und die noch immer für den zentralen Ursprung der Empfindungen angeführt werden. Hierher gehören die Erscheinungen, die man unter dem Namen der zentralen Erregung von Sinnesempfindungen zusammengefaßt hat, also die Halluzinationen, die Traumphänomene und die subjektiven und die gedächtnismäßig reproduzierten Empfindungen.

Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, daß in der theoretischen Auffassung dieser Vorgänge sich eine erhebliche Umwandlung, wenn nicht schon vollzogen, so doch allmählich vorbereitet hat. Für Descartes und das 17. Jahrhundert waren der Traum und die Halluzination noch Schöpfungen einer eigenen Welt aus rein subjektiven Elementen, gleichsam aus dem Nichts. Die fortschreitende Untersuchung hat aber gelehrt, daß in allen diesen Fällen eine viel engere und zwar stets durch präsente Sinneseindrücke vermittelte Beziehung der subjektiven Gebilde zu der Umgebung besteht. Die Übergänge der Halluzinationen zu den Illusionen, den falsch gedeuteten aber peripher erregten Empfindungen, sind so fließend, daß man, streng genommen, sie nur als Grenzfälle bezeichnen kann,

in denen der das Phantasma auslösende Sinneseindruck so schwach oder an Ausdehnung so beschränkt ist, daß er nicht bemerkt wird. Zudem erhöht die gesteigerte Reizbarkeit in pathologischen Zuständen die Neigung zur phantastischen Umgestaltung minimaler Reize, die der normalen Wahrnehmung entgehen, und anderseits scheinen in den auffallendsten der Halluzinationen noch ganz andere Motive, die etwa einem lastenden Gefühlsdruck entspringen, wirksam zu sein. Und ganz ähnlich verhält es sich mit dem Traumleben; auch hier hat ein methodisches Studium der Bedingungen, unter denen Träume entstehen, den überwiegenden Einfluß äußerer oder auch innerer Reizeinwirkungen, die in den peripheren Sinnesapparaten Erregungen hervorrufen, nachweisen können; Riehl bezeichnet den Traum daher geradezu als unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen. Und so wenig wie die Traumvorstellungen dürfen die reproduzierten Vorstellungen im wachen Zustande als allein durch zentrale Vorgänge hervorgebracht und unabhängig von den uns beständig bestürmenden Eindrücken der Außenwelt bestehende Gebilde aufgefaßt werden. Es gibt, so faßt Wundt wohl in Übereinstimmung mit der Auffassung, die in der neueren Psychologie die Herrschaft errungen hat, zusammen, es gibt „überall keine unveränderte Widererneuerung früherer, selbständiger Vorstellungen, sondern was wir Reproduktion nennen, ist nur eine Assimilationsform, bei der sich gewisse dominierende Elemente vergangener Vorstellungen mit den entsprechenden Elementen neuer Eindrücke verbinden". So zerstört die psychologische Analyse auch hier, wie bei den einfachen Sinneswahrnehmungen, den Schein der Einfachheit der Vorgänge, und indem sie, entgegen dem natürlichen Abstraktions- und Hypostasierungsverfahren einer vergangenen Psychologie die psychischen Prozesse in ihrem natürlichen Zusammenhang, in der ganzen Breite

ihrer Beziehungen zu den verschiedenen Funktionen untersucht, hebt sie die künstliche Scheidung der einzelnen Seelenkräfte und ihrer Leistungen auf, befreit sie die Seele von jenem Getümmel selbständiger Wesenheiten, die als Vorstellungen, Wahrnehmungen einer Schar von Geistern gleich ihren Raum einnahmen. Und zwar tritt immer mehr die Bedeutung unserer Sinnesorgane und ihrer Erzeugnisse, der Empfindungen, hervor, die, wie Kant bemerkt, zumeist unser Gemüt besetzt halten. In dieser Richtung liegt, was in der sensualistischen Auffassung des Seelenlebens berechtigt ist. Hier entsteht ihr vor allem die große Aufgabe einer Reform der Assoziationslehre, die noch immer in ihrer geschichtlich unhaltbaren Gestalt umgeht. Aber soweit, als der Ursprung der rein zentralen Leistungen eingeschränkt wird, läßt die Berechtigung nach, einen ausschließlich zentralen Ursprung der Empfindungen anzunehmen. Nicht einmal die Fälle, in denen die Einwirkung äußerer Reizursachen mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, sind beweiskräftig. Daß Halluzinationen und Träume auch nach völliger Zerstörung des peripheren Sinnesapparates und Nerven auftreten, die Phantasmen enthalten, die durch jene unter normalen Bedingungen hervorgebracht wurden, lehrt allerdings, daß zentrale Vorgänge auch von Empfindungen begleitet sein können. Aber ganz abgesehen davon, daß über die Lebhaftigkeit der Empfindungen bei diesen Zuständen geschwächter Urteilskraft eine Kontrolle nicht leicht gesichert ist, stehen zwei Tatsachen dem entgegen, daß nun dies Verhältnis als das normale und gar als das allein mögliche angesehen werde. Einmal sind periphere Erregungen, also etwa Umsetzung des physikalischen Lichtes in jene photochemischen Vorgänge, die die physiologische Bedingung der normalen Lichtempfindung bilden, mindestens zur ersten Entstehung dieser spezifischen Empfindungen nötig; Blindgeborene haben erfahrungsgemäß

keine optische Phantasmen. Anderseits aber sprechen doch alle physiologischen Theorien, die bisher hervorgetreten sind, im allgemeinen dafür, daß diejenigen Prozesse, welche die Empfindungen bestimmen und daher als ihr mechanisches Korrelat angesehen werden dürfen, in den peripheren Organen ihren Ort haben. Soweit es gelingt, die Erscheinungen aus dieser Annahme heraus zu erklären, ist der Rückgang auf zentrale Prozesse methodisch entbehrlich. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Erregungsvorgänge in den zentralen Apparaten durch den von den in den peripheren Organen stattfindenden Erregungsvorgängen ausgeübten Einfluß diesen allmählich ähnlich werden können; und hier ist auch der Weg eröffnet, jene Halluzinationen bei Erblindeten zu erklären. Aber es scheint doch nicht, daß diese an und für sich hinreichend sind, den Ort der Empfindungen auf der Rinde zu lokalisieren.

Aus allen diesen Gründen kann wenigstens zurzeit die Annahme noch immer als eine wahrscheinliche, wenn nicht die wahrscheinlichste gelten, welche eine eindeutige Zuordnung der Empfindungsinhalte zu mechanischen Vorgängen und zwar Vorgängen, die sich als Modifikationen der objektiven Reize darstellen, für durchführbar hält. In der Richtung dieser Auffassung bewegt sich durchgängig die neuere Sinnesphysiologie; so berücksichtigt sie gleichmäßig die Fälle anormalen Verhaltens, von denen die Müllersche Auffassung ihren Ausgang nahm, ohne doch den natürlichen Zusammenhang, in dem das sich orientierende Individuum mit seiner Umwelt verbunden ist, aufzulösen.

c. Die sinnlichen Qualitäten und die Natur.

Mit diesem Ergebnis trifft die Tendenz zusammen, welche zugunsten einer realistischen Naturauffassung gegen die agnostizistischen und auch einseitigen mechanistischen Strömungen Einsprache erhob.

Denn das war ja der Schluß, zu dem die Diskussion über das Substrat der Erscheinungen führte, daß dies Substrat an sich keineswegs qualitätslos zu denken sei. Und nun zeigt die Analyse des mechanischen Korrelates der sinnlichen Qualitäten, daß bei ihnen eine eindeutige Zuordnung dieser Qualitäten zu mechanischen Vorgängen anzunehmen ist.

Damit ist der Weg eröffnet, der Hypothese von einer qualitativen Beschaffenheit des Substrates der Naturerscheinungen einen festen Sinn zu geben.

Denn wenn die Transposition der Qualitäten in das Innere des Subjektes ersonnen wurde, um die lästigen Veränderungen, welche sie zeigen, zu beseitigen und so die Naturtatsachen gleichsam auf einen Generalnenner zu bringen, so ist der durch diesen Kunstgriff erzielte Gewinn in letzter Instanz doch nur scheinbar. Da die Qualitäten doch nicht vollständig verneint werden können, da sie ein Etwas, ein Positives sind, das existiert, das entsteht und vergeht, so werden die Denkschwierigkeiten, die mit ihnen gegeben sind, auch mit ihnen in das Gebiet verlegt, dem sie von der Naturwissenschaft aus zugewiesen werden. Die Ausscheidung der Qualitäten aus dem als objektiv vorausgesetzten System von Bewegungsvorgängen eigenschaftsloser Korpuskeln befreit allerdings das naturwissenschaftliche Denken von der Aufgabe, den Wandel der Qualitäten, ihr Entstehen und Vergehen zu erklären. Aber die Theorie ihres subjektiven Ursprunges verlegt das Problem ihrer Ableitung nur in ein anderes Gebiet, ohne es dadurch der Lösung irgendwie näher zu rücken. Es ist so, wie Dilthey es einmal darstellt. „Indem die Physik es der Physiologie überläßt, die Sinnesqualität blau zu erklären, diese aber, welche in den Bewegungen materieller Teile eben auch kein Mittel besitzt, das blau hervorzuzaubern, es der Psychologie übergibt, bleibt es schließlich, wie in einem

Vexierspiel, bei der Psychologie sitzen". Aber auch die Psychologie vermag ihrerseits das Rätsel der qualitativen Empfindungen nicht aufzuhellen. Sie erkennt in ihnen die letzten Elemente des Vorstellungsverlaufes, die einer weiteren Analyse nicht mehr zugänglich sind. Jedoch die Empfindungen, d. h. die Empfindungsinhalte, sind keine Attribute etwa der geistigen Substanzen: im Bereich des seelischen Lebens sind sie ebenso fremd und unfaßbar, wie in dem des natürlichen Geschehens. Es ist ein denkwürdiges Zeugnis, daß Descartes vergeblich damit gerungen hat, einen Ort für die Qualitäten ausfindig zu machen; indem sein Begriff von Naturwirklichkeit es nicht gestattete, sie als objektive Tatsachen anzusehen, mußte er sie als psychische oder geistige Produkte auffassen; aber wie er sie doch anderseits nicht als bloße Modifikationen der res cogitans betrachten konnte und sie doch in einer spezifischen Beziehung zu den materiellen Vorgängen stehen, waren sie ihm wiederum mehr als ein, wenn auch verworrenes, Denken. So attributierte er sie mit den Gefühlen dem Konjunktum von Leib und Seele. Wählt man diesen Ausweg auch nicht, der nur eine Verdoppelung der Schwierigkeiten ist, so bleiben die Empfindungen innerhalb des geistigen Lebens unbegreiflich. In der Konsequenz dieser Einsicht liegt es, daß, wenn nun ihre Verhältnisse Veränderungen und Verbindungen erklärt, d. h. einem allgemeineren Zusammenhang von Gesetzen eingeordnet werden sollen, die Psychologie auf materielle Prozesse zurückgeht, die als Korrelat dieser Vorgänge in den nervösen Partien des empfindenden Körpers angenommen werden müssen. Und an diesem Punkte ist der Zirkel geschlossen. Daher ging denn auch Hobbes folgerichtig dazu fort, auf diesem Umwege die Empfindungen als Bewegungen zu fassen und sie dem mechanischen System wieder einzureihen.

Die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Empfindungen löst das Problem, das in ihrer Tatsächlichkeit

enthalten ist, auf keine Weise. Der den Sinnesdaten einwohnende Charakter unmittelbarer Gegebenheit, ihre Faktizität, ist schlechterdings unaufhebbar; es ist auch nicht mit Hilfe psychologischer Kategorien, etwa des Unbewußten, möglich, sie in ihrer Faktizität zu verstehen, d. h. abzuleiten aus etwas, wodurch ihr Dasein und ihre Besonderheit durchsichtig wird. Daher kann dieser Erkenntnismangel, der aus der immanenten Eigentümlichkeit der Sinnesdaten selbst sich ergibt, der mechanischen Naturerklärung nicht zu einem zureichenden Grunde dienen, die Realität des Tatsächlichen, das sie nicht begreifen kann, zu bestreiten. Vielmehr muß sie zu der Frage nach dem Verhältnis von sinnlichen Qualitäten und Bewegungsvorgängen am Ende doch Stellung nehmen. Das 17. Jahrhundert hatte gleichsam den Nebel von aristotelischen Vorstellungen, welcher die Werke der Natur verdunkelte, gelüftet und die Aussicht auf die klare Bestimmtheit und den rationalen Charakter des Wirklichen eröffnet. So sah es ab von den fruchtlosen Debatten über das Wesen der Qualitäten, ihrer Anzahl, von dem ganzen Inbegriff von Quästionen, welche das mittelalterliche Denken beschäftigte, um alle Energie der Forschung auf die Konstruktion eines mathematischen mechanischen Weltbildes zu richten. Dafür entstand nun aber der Auffassung, für welche die Natur ein seelenloser entgötterter Mechanismus ist, dort, wo der Mensch in den Zusammenhang der Natur eintritt, das Problem, wie das Verhältnis des Geistes zum Körper zu denken sei; und in diesem Problem sind die besonderen Schwierigkeiten des Empfindungsproblemes wieder alle enthalten. Kein Lösungsversuch, der seitdem hervorgetreten ist, hat sie beseitigen können. Das Rätselhafte, das in dem Zusammenhang von Empfindungstatsachen und Bewegungen gegeben ist, bleibt. In der dualistischen Antwort ist das Wunder förmlich gegeben; wir verstehen nicht, wie Be-

wegung Empfindung hervorbringen kann, aber wir erleben es. Und in gleicher Weise läßt die parallelistische Hypothese, wie immer man sie auch fasse, den Sachverhalt unerklärt. Und doch muß eine Beziehung zwischen den beiden Klassen von Vorgängen irgendwie angenommen werden. Man mag im Interesse physikalischer Forschung ausschließlich die mechanische Struktur des Wirklichen ins Auge fassen, man mag seine qualitative Seite, wie sie dem Beobachter erscheint, vernachlässigen, man mag die Empfindungsinhalte, die nach den Aussagen anderer Personen unter gewissen Bedingungen von ihnen erlebt werden, ausschalten: und wenn wir auch den mechanischen Zusammenhang, der sich vom Reizobjekt zu den Sinnesapparaten und von ihnen zu dem Zentralorgan und von diesem in die motorischen Nerven erstreckt, lückenlos durchschauen könnten, so müssen wir doch in irgend einem Punkte dieses Verlaufes, sei es als Zwischenglied der kausalen Kette, sei es als Begleitphänomen eines besonderen Abschnittes, die Entstehung dessen annehmen, was die empfindende Person als einen Empfindungsinhalt erlebt. Daher kann der spezifische Charakter des mechanischen Systems die Koexistenz von Qualitäten nicht ausschließen. Es mögen zwingende Gründe dafür sprechen, das Auftreten von Qualitäten auf materielle Verläufe solcher Art zu beschränken, wie sie in den organischen Körpern verwirklicht sind, es möge am Ende sich als sehr wahrscheinlich erweisen, daß diese Qualitäten als psychische Phänomene immaterieller Substanzen zu betrachten sind, so ist doch das eine sichergestellt, daß in der Auffassung der Natur mit Einschluß der organischen Welt als eines mechanischen Systems ein hinreichendes Argument für diese Folgerung nicht gegeben ist. Vielmehr hindert grundsätzlich nichts, jedem Bewegungsvorgang in der Außenwelt korrespondierende Veränderungen von Tatsachen zugeordnet zu denken, die wir nach Analogie unse-

rer Empfindungen als Qualitäten bezeichnen dürfen. Nur muß gefordert werden, diese Zuordnung als eine streng gesetzmäßige zu denken. Erwägt man aber den Umstand, daß im allgemeinen eine weitgehende funktionelle Abhängigkeit der Sinnesdaten von bestimmten materiellen Prozessen nachgewiesen oder doch wahrscheinlich ist (denn wir leben nicht in einem Chaos von Eindrücken), so möchten Bedenken gegen die Erfüllung dieser Voraussetzung nicht erhoben werden. Allerdings bedarf die naive Weltauffassung wesentlicher und in Hinsicht aller Einzelheiten außerordentlich einschneidender Korrekturen. Die Einsicht der Relativität aller Sinneseindrücke hat zur Evidenz gezeigt, daß die Qualitäten, die wir erleben, nicht diejenigen sind, die wir in den Gegenständen zu setzen gewohnt sind. Aber das betrifft letzthin nur die Auswahl der mechanischen Zusammenhänge, denen die empfundene Qualität zuzuordnen ist. Es ist vielleicht möglich, daß eine unter Beobachtung aller Erfahrungen ermittelte Verknüpfung mit anderen Vorgängen, sagen wir mit gewissen chemischen Prozessen oder mit Zustandsänderungen des Mediums, die in unseren Organen eine Modifikation erfahren, genügt, um die Tatsache der Relativität oder allgemein die Abhängigkeit der Empfindungen von den Leistungen unserer Organe befriedigend aufzuklären. Daß aber eine weitere Korrektur des naiven Weltbildes im Sinne von der Lehre der reinen Subjektivität der Qualitäten erforderlich ist, kann durch die Auflösung der Natur in ein mechanisches System nicht begründet werden.

Der Begriff von Wirklichkeit, der von der Grundlage dieser Betrachtungen abgeleitet werden kann, ist schon oben annähernd umschrieben worden. Allerdings entfernt er sich beträchtlich von dem, was als Inhalt der sogenannten naiven Weltauffassung angesehen wird. Indem er die Einsicht zum Ausdruck bringt, daß die empfundenen Qualitäten gewiß durch die Tätigkeit und den Bau

unserer Sinne bestimmt und daher in erster Linie von ihnen in Abhängigkeit gedacht werden müssen, rückt die sinnliche Wahrnehmung in eine ganz andere Beleuchtung, ergibt sich eine Reform des natürlichen Weltbildes, die sehr wohl mit der durch die kopernikanische Kosmologie eingeleiteten Revolution unserer astronomischen Vorstellung verglichen werden kann. Aber wie die neue Lehre von unserem Planetensystem letzthin nur eine Erkenntnis der wahren Ordnung der Wirklichkeit ist, deren Elemente als solche unverändert in ihrem Bestande erhalten bleiben, so scheint auch die Kritik der sinnlichen Wahrnehmung nur den Wert der Auflösung eines perspektivischen Scheines beanspruchen zu dürfen. Jedenfalls reichen die der Physik und der Physiologie entnommenen Gründe nicht hin, um die Subjektivität der Qualitäten in einem anderen Sinne wahrscheinlich zu machen, als sie in dem Theorem von der Relativität ausgedrückt ist. Wird dies aber zugestanden, so folgt, daß den Qualitäten derselbe Realitätswert wie den Dingen unserer Erfahrung, d. h. eine vom empirischen Individuum unabhängige Existenz innerhalb der gemeinsamen Erfahrungswelt zuzuschreiben ist. Welches Vorzeichen man dem Ganzen gibt, mag man es als metaphysische Entität oder als bloßen Bewußtseinsinhalt bestimmen, mag man die mechanische Naturanschauung für die abschließende Form unserer Naturerkenntnis erachten oder nicht, ist für die Annahme, daß die Inhalte der sinnlichen Empfindungen „empirisch-real" und so objektiv wie der Raum und die Dinge in ihm sind, ohne weitere Folgerung: sie ist mit allen diesen Auffassungen verträglich.

Schluß.

Alle Wissenschaft, das ist das Ergebnis unserer Betrachtungen, ist auf ein Wirkliches bezogen, das ihren konkreten Gehalt ausmacht, der in dem materialen Bestand der Erkenntnis enthalten ist und der sich nie aus den

formalen Erkenntnisbedingungen wird begreifen lassen. Und dieser Gehalt erschöpft sich nicht in einer logischen Determination, in einem logischen Sinn. So ordnen alle Existenzurteile der Erfahrungswissenschaften zwar einen Sachverhalt einem gedanklichen Zusammenhange ein, aber dieser gedankliche Zusammenhang schwebt nicht sozusagen in der Luft, sondern hat, wie er selber ein Wirkungszusammenhang und geschichtliche Leistung ist, stets auf unser Realitätsbewußtsein Bezug. Durch diese Einordnung eines Sachverhalts in unser Realitätsbewußtsein empfängt er den Charakter des Wirklichen, das uns allein im Erlebnis aufgeht und nur aufgewiesen, nie erschlossen und bewiesen werden kann. Jeder Gegenstand, von dem die Erfahrungswissenschaft Existenz aussagt, ist dadurch als ein Gegenstand möglicher Erfahrung, d. h. als ein Objekt unseres Handelns charakterisiert.

Das Wissen von Realität, das uns in den Erfahrungen des Strebens und des Willens und seiner Hemmung, in der Betätigung des Selbst, seinem Handeln und seiner Begrenzung durch anderes und andere entsteht, geht aller eigentlichen Wissenschaft voraus. Und aller Wissenschaft kommt eine Beziehung auf einen von ihr unterschiedenen Gegenstand, auf ein Wirkliches, auf die Erfahrung, auf ein Seiendes zu. In der Tat ist Wissenschaft nicht ohne diese Beziehung zu definieren. Es ist dabei gleichgültig, wie das, was als Gegenstand oder als Material zur Gegenstandsbestimmung bezeichnet wird, ob als Dinge, als Sinnesempfindungen oder das Unbestimmte, das der begrifflichen Bestimmung ermangelt. Hebt man diese Beziehungen auf, dann läßt sich kein Kriterium mehr finden, das wissenschaftliches Erkennen streng von dem Spiel oder der Kunst, die ja beide auch der Forderung eines widerspruchsfreien Zusammenhanges genügen können, unterscheidet. Mannigfach gehen hier die Grenzen ineinander.

Insbesondere hat man der erzählenden Geschichte nur zu oft eine innere Verwandtschaft mit der Dichtung, mit der sie in den Ursprüngen tatsächlich mannigfach verknüpft ist, beigelegt. Aber schließlich ist doch entscheidend, wie berechtigt oder unberechtigt die Behauptung auch sei, daß die historische Phantasie jedenfalls an einen Inbegriff von Daten gebunden ist, die sie als gegeben und unantastbar hinnehmen muß, während die Dichtung wie jede künstlerische Schöpfung eine Freiheit besitzen kann, ja besitzen muß, welche jede eindeutige Beziehung auf ein Wirkliches ausschließt. Für Shakespeares „Cäsar" und für Schillers „Wallenstein" ist es verhältnismäßig gleichgültig, wie ihre Helden, die in der Weltgeschichte tatsächlich gelebt haben, gehandelt haben. Wenn aber Mommsen es unternimmt, den historischen Cäsar uns zu erklären, wenn Ranke Wallensteins Charakter schildert, dann mögen ihre Darstellungen der Form nach Kunstwerke sein; ihrem Gehalt nach aber beanspruchen sie wahr zu sein, d. h. einen Tatbestand nachzubilden, der unabhängig von allem Nachdenken über ihn einst in Wirklichkeit war.

Und ein gleiches gilt auch von den Naturwissenschaften, auch der abstraktesten unter ihnen, der theoretischen Physik.

Die Entwicklung der mathematischen Theorie scheint ja freilich mehr und mehr von den engeren auf Wirkliches bezogene Fragen sich loszulösen, aber das ist doch zweifellos, daß wenigstens die positiven Forscher immer in dem Bewußtsein lebten, daß die Theorien der Naturwissenschaft der Wirklichkeit nachgezeichnet sind oder ihr entsprechen sollen, daß der Gegensatz der heliozentrischen und geozentrischen Astronomie nicht nur einen Unterschied in den Gleichungen bedeutet. Bei Kepler und Galilei so gut wie bei den anderen Führern der modernen Physik bildet der Satz, daß in ihrer Forschung ein Wahres und

Wirkliches erfaßt werde, die Grundlage. Man darf nicht die Überwindung des Gegensatzes von Metaphysik und Mathematik, der das Mittelalter hindurch bestand, aber dann zugunsten des Mathematikers, der rechnend nicht bloß Hypothesen aufstellt, sondern allein das Wahre erkennt, von einem modernen idealistischen Standpunkte dahin deuten, als hätten Galilei und Kepler ihrerseits in den Ergebnissen der mathematischen Naturwissenschaft, welche allerdings nicht die verborgenen Qualitäten des Seienden erforscht, nur Produkte der Methoden erblickt; sie waren vielmehr wie später Helmholtz im 19. Jahrhundert davon überzeugt, daß ihren mathematischen Konstruktionen ein Wirkliches entspricht. Schon die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, die sie ausbildeten und die sie nur unter der Voraussetzung einer von den Sinnesempfindungen unabhängigen Realität beweisen konnten, zeigt dies, wie genau auch bei Helmholtz, aufs deutlichste.

Wenn nun gleichwohl in der theoretischen Physik eine gewisse Abkehr von Behauptungen über die Dinge, die den Erscheinungen zugrunde liegen, sich geltend macht, so liegt das einmal daran, daß gegenüber der tiefen und reichen Entwicklung der logischen und mathematischen Systematik ihr materialer Gehalt leicht zu gering geschätzt werden kann, zum anderen, weil die Freiheit, mit der wir über Annahmen, die auf Tatbestände unterhalb der Grenzen unserer Sinneswahrnehmungen gehen, verfügen dürfen, ziemlich unbeschränkt ist. So läßt gleichsam die mathematische Form den Tatsachengehalt in den Hintergrund treten. Und wenn wir Hypothesen etwa atomistischer Natur aussprechen, so liegt immerhin die Versuchung nahe, diese nur als Modelle oder Bilder zu verwenden, die den Ansatz von Gleichungen gestatten, ohne den Anspruch auf Wirklichkeit zu erheben. Gleichwohl bleibt in der physikalischen Forschung selbst, wenn sie

nicht nur nach ihrer theoretischen Seite, sondern auch nach ihrer experimentellen Grundlage hin gewürdigt wird, das Bewußtsein lebendig, daß auch in aller Theorie ein gewisser Wirklichkeitsgehalt verbleibt, der von den Hypothesen vielleicht nicht scharf, aber seinem Kern nach wohl zu unterscheiden ist. So mag der Theoretiker im Sinne der mechanischen Formensprache von materiellen Punkten als dem Bewegten reden, aber die Astronomen werden darum doch nicht leicht die kosmischen Massen, die in gewissen Rechnungen nur als solche Punkte in Betracht kommen, da die Bestimmungen lediglich auf ihre Mittelpunkte zu beziehen sind, als bloße Punkte betrachten. Ob eine Theorie der Materie jemals mit absolut einfachen mathematischen Punkten auskommen kann, mag dahingestellt bleiben. Aber im allgemeinen unterscheiden doch die Forscher zwischen den Postulaten des logisch-mathematischen Denkens, die die Einheit eines Subjektes aussagen, von dem eine mögliche Prädizierung gelten soll, als gewissermaßen leeren Stellen von den Fakten, die in sie einzusetzen sind.

Aber mag immerhin die theoretische Physik in hohen und höchsten Abstraktionen oder ganz freien Konstruktionen sich bewegen, mag in den Bemühungen um eine Theorie der Materie eine große Unbestimmtheit und Gegensätzlichkeit der Meinungen herrschen, so tritt der Wirklichkeitsgehalt um so entscheidender hervor, wenn es sich um die praktische Verwertung der theoretischen Ergebnisse für das Leben handelt. Die Technik ist in ihrer revolutionierenden Gewalt dafür Zeugnis. Das Telephon, durch das wir sprechen, das Automobil, das wir benutzen, das Luftschiff, das über unseren Häuptern dahinschwebt und gelegentlich auch wohl Schiffbruch erleidet, steht nicht nur in kernhafter Realität vor uns, sondern alle diese Dinge möchten, wie sie der verwirklichte Niederschlag der mathematischen Naturerkenntnis sind, erweisen, wie

in jener mathematischen Konstruktion doch das Verhältnis des Wirklichen gewahrt werde, das ihre Rückbeziehung, ihre Rückwirkung auf das Leben gestattet. In denjenigen Diskussionen, in denen das mathematische Räsonnement den Forscher nicht so wie in der theoretischen Physik von Dingen trennt, waltet noch viel ungebrochener das Bewußtsein ihrer Wirklichkeit. Der Chemiker, der Verbindungen schafft und löst, der neue Stoffe entdeckt, der Explosionen hervorruft, Vergiftung paralysiert, der Biologe, der die makroskopischen und mikroskopischen Strukturen der verschiedenen Arten bloßlegt, der Physiologe und Mediziner, der den gesunden und den kranken Menschen beobachtet und untersucht, sie alle dürften an der realen Existenz ihrer Objekte schwerlich jemals Zweifel hegen. Selbst wenn Chemiker das periodische System der Elemente nur für eine künstliche Klassifikation des konstruktiven Denkens erachten wollten, selbst wenn Biologen die Entwicklungslehre bloß als eine für das Erkennen aufgestellte Übersicht von Ähnlichkeitsbeziehungen der Arten untereinander halten sollten, so steht ihnen die Wirklichkeit der chemischen Elemente, die in den Bergwerken geschürft und in den Retorten gereinigt werden, die Existenz der Pflanzen und Tiere, die getötet, zerschnitten und präpariert werden, außer Frage.

So liegt aller Wissenschaft, wenigstens aller Erfahrungswissenschaft, ein Bewußtsein von einem Gegenstande zugrunde, der durch sie erkannt werden soll und daher in jeder Definition der Wissenschaft mit enthalten sein muß.

Aber wenn nun alle Wissenschaft derart auf ein Wirkliches bezogen wird, dann wird dabei zumeist vorausgesetzt, daß das zu Erkennende als Wirkliches in irgendeinem Sinne gegeben sei, als Material der Erkenntnis vorläge, das diese nun begrifflich zu bearbeiten habe. Daß dieses Material erst heranzuschaffen ist, wird zwar nicht geleugnet, aber doch als eine logisch und erkenntnis-

theoretisch irrelevante Sache behandelt. Aber hier ist gerade der springende Punkt. Denn die Herbeischaffung des Materials ist eine keineswegs untergeordnete Angelegenheit der Wissenschaft. Ja nur dadurch, daß diese beständig das Material vermehrt, beständig das Material zergliedert, sichtet, uns von allen Seiten zeigt und beleuchtet, wird sie zur forschenden Wissenschaft. Wie immer das Material dann gemäß den Zwecken der Theorie begrifflich zu bearbeiten, zusammenzufassen, zu bestimmen ist: zunächst muß uns dieses Material gegeben und zugänglich sein. Aber diese Zugänglichkeit zu erwerben, ist nicht mehr Leistung des reinen Denkens, auch wenn sie immer nur mit dem gleichzeitigen Vollzuge verwickelter gedanklicher Operationen möglich ist.

Aus diesem Wesen der Wissenschaft als Forschung entspringt auch die erste Aufgabe, an welcher sie seit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart unablässig arbeitet, die Aufgabe, Aufschluß über das zu gewinnen, was in der Wahrnehmung enthalten ist.

Diese Aufgabe ist durch den beschränkten Standort des Menschen, die Grenzen seiner sinnlichen Organisation und die Kürze seines Lebens gegeben. Die Wirklichkeit ist uns zunächst nur in einem sehr engen Ausschnitt zugänglich. Aber schon der vorwissenschaftliche Geist bemüht sich, die Grenzen seiner Partikularität zu überschreiten. So erweitern Beobachtung, Reisen, Kunde, Mitteilung der Genossen, der Vorfahren bereits den Horizont in immer wachsender Weite. Wie groß war schon der Unterschied des Wissens, den Herodot empfand, als er mit der ägyptischen Weisheit in Berührung kam! Die Forschung nimmt diese Arbeit methodisch auf. Unermüdlich ist sie darauf gerichtet, die naive, beschränkte, von Fehlschlüssen und Einseitigkeiten durchsetzte Erfahrung zu reinigen, zu erweitern und die Wirklichkeit — und es handelt sich dabei immer um die empirische Wirklichkeit — sowohl in exten-

siver wie intensiver Hinsicht zu erschließen. Ein unersättlicher Tatsachenhunger treibt die Wissenschaft vorwärts. Wir wissen, daß wir von einer unermeßlichen Realität umgeben und umfangen sind, und wie Reisende in einem unbekannten Gebiet wollen wir in das Verborgene eindringen, wollen aufhellen, was der beschränkten Kenntnis sich entzieht. Das erste Ziel aller Forschung ist, zu entdecken, was ist.

So begannen die Griechen sich zunächst auf dem Schauplatz ihres Lebens, auf der Erde zu orientieren. Geographie und Astronomie waren die ersten Wissenschaften. Und von der epochemachenden Entdeckung der Kugelgestalt der Erde an reicht bis zu den Einsichten, die man nach der wichtigsten und revolutionierendsten von ihnen unter dem Namen der heliozentrischen Kosmologie zusammenfassen kann, ein einziger folgerichtiger Zusammenhang wissenschaftlicher Forschung und Aufklärungsarbeit. Unsere Karten, von den ersten Erdtafeln an bis auf unsere Sternenkataloge und Mond- und Marsatlanten, geben uns ein Inventar der kosmischen Massen, der Bausteine des Weltgebäudes, lehren uns die Oberflächengestaltung der wichtigsten unter ihnen kennen. Die Kopernikanische Theorie hat uns den Einblick in die wahre Struktur des Weltenbaues eröffnet. Die Sammlungen von Tieren, Pflanzen, Mineralien, Stoffen, die seit der großen alexandrinischen Zeit bestehen, machen uns mit unseren Mitbewohnern auf der Erde, mit den Substanzen dieser bekannt. Wir zerschneiden die Körper, dringen in ihren inneren Bau ein, soweit die Schärfe unserer Sinnesorgane uns eine Unterscheidung im Bereiche des Kleinsten erlaubt. Und welch ein Fortschritt, als der Mensch die Kunst erfand, die Leistungsfähigkeit seiner Sinnesorgane zu steigern! Der Grieche betrachtete diese Welt nur mit dem unbewaffneten Auge der Erkenntnis. Neue Welten eröffneten sich dem Teleskop, dem Mikroskop. Wir sind

unermüdlich, unsere Instrumente zu vervollkommnen, mit neuen Organen uns der Realität anzunähern, sie in uns aufzunehmen. Unsere Naturforscher haben weiter jene objektive Methode erdacht, die es ihnen gestattet, aus der Veränderung bekannter Tatsachen die Wirksamkeit unbekannter zu erschließen. Das bekannteste Beispiel ist die Berechnung des Neptun aus den Uranusstörungen; das umfassendste, das zu einer Revision unserer gesamten Technik und Physik geführt hat, ist die Entdeckung elektrischer und magnetischer Kräfte, die uns durch keine Sinne direkt zugänglich sind. Der letzte Triumph war der Nachweis jener Welt unsichtbarer Strahlen, deren Studium noch lange nicht abgeschlossen ist. Es gibt nicht ein besonderes Jahrhundert der Entdeckungen; Wissenschaft treiben heißt von Entdeckung zu Entdeckung schreiten. Wird einst eine Zeit kommen, wo der Mensch die Schatzkammer seines Wissens gefüllt, die Grenzen des Wirklichen ausgeschöpft hat?

Nein, sie wird nicht kommen, diese Zeit. Denn wir sind nicht zufrieden, zu wissen, was *ist*. Unsere Neubegier erstreckt sich weiter. Wir blicken in die Vergangenheit und wollen wissen, was *war* und wie es eigentlich gewesen ist. So erweitert sich die Wirklichkeit nach einer neuen und zwar unendlichen Dimension. Eine andere Klasse von Forschern tritt nun auf, deren vornehmste Aufgabe ist, die Vergangenheit aufzuhellen. So graben sie, eine neue Art von Schatzgräbern, nach den Resten der Geschichte unserer Geschlechter. Aus Schädeln, Ringen, Münzen, Bauten, Bildern, Tonscherben, Schriften rekonstruieren wir ein Bild der Zeiten, der Völker. Ist es zunächst die eigene Nation, deren Werden interessiert, so werden bald alle Kulturvölker in den Bereich der Geschichte gezogen. Aber der Kreis erweitert sich unaufhaltsam. Und gegenwärtig tauchen für unsere Anthropologen am äußersten Horizont der Geschichte Ahnungen von ältesten Wande-

rungen und Zügen der Rassen von Erdteil zu Erdteil auf. Hier treffen sie mit jenen Forschungen zusammen, die das erste Auftreten des Menschen auf unserem Planeten, seine Entwicklung aus niederen Formen verfolgen. Aber wir gehen noch weiter. Wir versuchen die Abwandlungen der Tiere und Pflanzen zu erraten. Und endlich erstrecken sich unsere Schlüsse bis auf die Fragen der Entstehung unserer Erde, unseres Planetensystems. So erfüllt sich langsam, aber mit beständig zunehmender Sicherheit und Bestimmtheit der Traum der alten Kosmologen, eine wahre Weltgeschichte zu entwerfen, welche nicht auf mythische Vorstellungen und religiöse Glaubenssätze, sondern auf die Kenntnis der Wirklichkeit selbst gestützt ist.

Man mag billig bezweifeln, ob der Historiker imstande sei, festzustellen, „wie es eigentlich gewesen ist", man mag den Skeptizismus so weit wie irgend möglich treiben, man mag schließlich die Inkongruenz zwischen unserer Geschichtserkenntnis und den historischen Objekten auf das schärfste betonen: die Existenz der historischen Objekte selbst steht nicht in Zweifel. Oder vielmehr, wo sie fraglich ist, liegt eben hierin ein besonderes Problem der historischen Forschung. Oder noch allgemeiner: in der Aufdeckung und der Rekonstruktion einer entschwundenen Wirklichkeit liegt die erste und wichtigste Aufgabe aller Geschichte. Dies gilt sowohl für die Versuche, die Entwicklung unserer Sternsysteme, unserer Erde, der Mineralien, der Pflanzen und Tiere zu verfolgen, wie für die Geschichte im engeren Sinne, als Geistes- oder Kulturgeschichte des Menschen. Immer gehen wir hier von präsenten Tatsachen aus, um aus ihnen etwas, das einst war, zu erschließen. So setzt der Forscher beständig hinter die wahrnehmbare Welt oder die Natur eine Geisteswelt, und zwar setzt er sie, wie im einzelnen und an den Grenzen auch die Sicherheit dieser Setzung hypostasiert ist, als ein von

ihm Unabhängiges, als ein Seiendes und ein Wirkendes, das in dem großen Wirkungszusammenhange des geschichtlichen Geschehens seine Stelle hat. So erobert sich die historische Forschung ihre Welt. Hinter den verschwommenen Traditionen, dem Mythos und der Sage erkennt sie die Umrisse von Realitäten immer deutlicher, schiebt sie in methodischer Arbeit die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinaus. Welches Licht hat die geschichtliche Forschung des 19. Jahrhunderts über das römische und griechische Altertum, über die Entstehung des Judentums, des Christentums, der neueren Naturwissenschaft und unserer Mode gebracht! Und allenthalben arbeiten die Historiker unablässig daran, das Wissen auszudehnen, neue Denkmäler, neue Inschriften, Überreste dem Boden zu entlocken. Und wie das Ganze des geschichtlichen Zusammenhanges sich aus der Zusammenfassung der einzelnen Erkenntniszusammenhänge aufbaut, so besitzt das Ganze denselben Realitätswert wie das Einzelne. Und dieses Einzelne wird von der Geschichte stets als Vollrealität oder gar nicht gesetzt. Streiten wir über die historischen Existenzen von Pythagoras oder Christus, dann streiten wir nicht um eine theoretische Erkenntnis, um eine 'Hypothesis', sondern um die Frage, ob Pythagoras und Christus in derselben Weise wie Goethe oder Napoleon oder wir selbst auf unserer Erde gelebt haben oder nicht. Erachten wir etwa den Wurzelbegriff der historischen Sprachwissenschaft nur für ein Abstraktionsgebilde oder einen methodischen Kunstgriff, um den Vergleich verwandter Sprachen zu erleichtern, dann wird deutlich, wie eine derartige Auffassung von der Annahme einer Ursprache, die nur aus Wurzeln besteht, verschieden ist. Halten wir mit der älteren Sprachwissenschaft an einer selbständigen Wurzelperiode einer flektierenden Sprache fest, dann schreiben wir ihr dieselbe Art von Realität wie dem Deutsch zu, in dem diese Zeilen geschrieben sind.

So ist alle Erfahrungswissenschaft darauf gerichtet, die unermeßliche Wirklichkeit, in der wir leben, zu erobern. Immer neue Tatsachen sucht sie ausfindig zu machen und in ihre Betrachtungssphäre einzubeziehen. Beständig wächst ihr Wirklichkeitsgehalt. Man vergleiche das positive Wissen eines Südseeinsulaners, eines Griechen der Perikleischen Zeit, eines Mönches aus dem 12. Jahrhundert, eines Denkers der Auflärung und eines Gelehrten der Gegenwart: kann die ungeheure Zunahme des positiven Wissensstoffes geleugnet werden? Wie dürftig, wie lückenhaft, wie armselig an Tatsachen erscheint die Enzyklopädie des Vinzenz von Beauvais im Verhältnis zu der großen Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts oder diese im Verhältnis zu einem modernen Konversationslexikon! Welch eine Fülle an Wissen von konkreten Dingen, Tieren, Pflanzen, Ereignissen, Menschen, Geschichtsdaten ist in ihm aufgespeichert.

Wie immer wir die Welt gemäß den Zwecken der Theorie uns zu bearbeiten anschicken: zunächst muß die Welt uns gegeben und zugänglich sein. Hier eröffnet sich der Ausblick auf eine ganz andere Seite in dem unendlichen Prozeßcharakter des Erkennens, die in keiner Weise gegenüber der Unendlichkeit in der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes zu unterschätzen ist. Denn wenn Empfindung und Anschauung uns immer erst den Ansatz für die theoretische Forschung gewähren, dann gestattet die Erweiterung der Anschauung eine und zwar an sich unendliche Erweiterung der Erkenntnis.

An diesem Punkte lassen sich noch einmal Berechtigung und Grenzen des kritischen Idealismus, der den Gegenstand der Erkenntnis in eine Aufgabe verwandelt, durchschauen. Daß der Gegenstand nicht gegeben, sondern aufgegeben sei, ist die immer wiederkehrende Behauptung dieses Idealismus, und daß der Grundfehler jedes dogmatischen Denkens es sei, anzunehmen, daß der Gegen-

stand vollendet und fertig ihm gegenüberstehe. Hierin ist zweifellos richtig, daß das Wirkliche, welches die Wissenschaft erkennen will, uns immer nur in einem engen Ausschnitt gegeben und niemals vollständig übersehbar zugänglich ist. Aber das ist die Einseitigkeit des logischen Standpunktes, daß die Konstruktion des Gegenstandes lediglich als Leistung des reinen Denkens aufgefaßt wird. Vielmehr ist jedem Empirismus und Dogmatismus zuzugeben, daß in der Erfahrung unmittelbar etwas vorgefunden wird, das in seiner Bestimmtheit unabhängig von allen Kategorien gegenständlichen Erkennens von uns erfaßt werden kann. Aber niemals beschränkt sich die Gegenstandsbildung auf das im Bewußtsein Vorzufindende und unmittelbar Gegebene. Das Leben und die Wissenschaft schreiten gleichmäßig darüber hinaus. Aber nicht nur vermittelst gedanklicher Operationen, sondern ebensogut, ja in einem erhöhten Maße zunächst durch die praktische Erweiterung der Erfahrung. Dieses Vordringen, dieses Entdecken, dieses Aufzeigen von neuen Wirklichkeiten, diese zunehmende Bereicherung des Bewußtseinsinhaltes, all dies führt uns immer neues Material zu, läßt uns, was das Wirkliche enthält, sukzessive sichtbar werden. Und in der Geschichte leben wir und schaffen wir Wirklichkeit, die mit jedem Tage wächst; jeder Gedanke von heute ist eine Wirklichkeit für die Wissenschaft von morgen. Gewiß bedarf diese Erweiterung der Erfahrung immer der Leitung durch logische Gesichtspunkte, wird jede neue Beobachtung, jede neue Entdeckung durch das Denken erst für unsere Erfahrung wertvoll. Aber die intellektuellen Leistungen dabei sind nur Hilfen, den Horizont unseres Wissens hinauszuschieben, aber sie erzeugen nicht den Gegenstand, der an der Grenze des Horizontes auftaucht. Wie diese Wechselwirkung von Denken und Erfahrung auch zu würdigen und des näheren zu bestimmen ist: entscheidend ist, daß nur vermittelst einer

solchen Wechselwirkung die Wissenschaft fortschreiten kann.

Und dieser Satz bleibt bestehen, auch wenn man nun von den Wegen der Forschung, auf denen Wissenschaft erarbeitet wird, absieht und lediglich ihr definitives Ergebnis, wie es am vollendetsten in einer Theorie, einem System oder einer geschichtlichen Darstellung vorliegt, ins Auge faßt. Denn wie abstrakt am Ende auch die Formeln sein mögen, in denen die Erkenntnis sich ausspricht: ihren vollen Sinn erhalten sie immer nur durch ihren Bezug auf das Wirkliche, das wir im handelnden Leben als Objekt anzuerkennen haben. Dem entspricht, daß in der lebendigen Forschung immer scharf zwischen den als objektiv vorhanden festgestellten Tatsachen und den Gedanken und Theorien über sie geschieden wird. Jede Feststellung einer Tatsache, welches auch ihr Zusammenhang mit einer Theorie sei, befriedigt das Erkenntnisbedürfnis des Menschen in eigener Weise. Weiß ich, ob die Erde eine Scheibe oder eine Kugel ist, ob sie auf dem Rücken eines Elefanten ruht oder frei im Raume schwebt, weiß ich, wieviel Sterne stehen, wie die Erde geworden ist, welche Tiere und Pflanzen und Menschen sie trägt, welche Geschwindigkeit das Licht, der Schall besitzt, wieviel mal schwerer Gold als Wasserstoff ist, weiß ich, wann Cäsar den Rubicon überschritt, wie der *limes Germanicus* verlief, wie das Vulgärlatein von dem klassischen Latein abwich, wie der Urfaust aussah, warum Friedrich Wilhelm IV. die Kaiserkrone nicht angenommen hat — so haben alle diese und viele unzählige andere weitere Einsichten dieser Art einen eigenen Wert, und zwar einen Wert, der vornehmlich in der Kenntnisnahme eines Seienden, das mir zuvor unbekannt gewesen, zu ruhen scheint, auch wenn sie für diese eigentliche Theorie nur als Vorstufe in Betracht kommen. Gewiß geht jede Wissenschaft über eine solche Tatsachenkenntnis hinaus.

Aber doch beginnt alle Erfahrungswissenschaft mit ihr und schöpft aus ihr. So bleibt sie immer auf ein Wirkliches bezogen, von dem sie ausgeht, um zu ihm, auf welchem Umwege auch immer, zurückzukehren. Wenn auch der erkenntnistheoretische und kritische Standpunkt des positiven Foschers, bei welchem ihm Gegenstände seiner Untersuchung in der Sinnes- und der Selbstwahrnehmung ohne weiteres gegeben erscheinen, nicht haltbar ist, so ist doch das Denken vom Gegebenen in seiner Bestimmtheit stets bedingt. Aber für die forschende Wissenschaft liegt hierin nicht nur die Abhängigkeit des Denkens von Tatsachen des subjektiven Bewußtseins, von Empfindungen und von Erlebnissen, sondern zugleich auch eine Beziehung vermittelst dieser Abhängigkeit auf ein Seiendes eingeschlossen. Was dieses Seiende, das wir als empirische Forscher als Wirklichkeit, als Welt, als Natur und Geschichte zu bezeichnen pflegen, auch sei: alle Erfahrungswissenschaft bleibt als Wissenschaft auf dieses Seiende bezogen.

Freilich verbleibt das Wirkliche immer, wie es der Satz des Bewußtseins fordert, innerhalb der Bedingungen des Bewußtseins überhaupt. Aber das Entscheidende ist, daß die Unabhängigkeit der Objektwelt von dem Selbst, meinem Selbst innerhalb des Bewußtseins gesichert ist. Und zwar stützt sich dieser Nachweis nicht auf ein Schlußverfahren von der Wirkung in uns auf die supponierte Ursache dort draußen; denn daß die Empfindungen als solche nur in meinem Selbst beschlossen sind, kann immer nur unter der Voraussetzung eines von meinem Selbst Unabhängigen wahrscheinlich gemacht werden. Vielmehr liegt der Nerv unseres Beweises für die Realität einer von unserem Selbst, unserem Willen unabhängigen Außenwelt in der Klarlegung, daß diese aus den Daten der Eigenerfahrung nicht bloß erschlossen, durch reine Denkvorgänge abgeleitet wird, sondern in den Verhält-

nissen von Impuls und Hemmung der Intentionen, von Wille und Widerstand sich gleichsam aufschließt. Subjekt und Objekt sind innerhalb des Bewußtseins als Korrelativtatsachen gegeben. Indem das Selbst sich als eigenes Zweckganzes absondert, entfaltet sich der Keim der Trennung von Subjekt und Objekt, welcher vor allem in den Tatsachen von Impuls und Hemmung enthalten ist, und indem das vermittelnde Denken hinzutritt und die Erfahrungen verbindet und summiert, wächst der Charakter von Wirklichkeit, welchen die Sinnesbilder für uns haben. So entsteht die Außenwelt in ihrer lebendigen, kernhaften Realität vor unserem Selbst. Gleich ihm ist auch sie nur im Bewußtsein; aber in diesen Grenzen ist sie wenigstens in ihrem letzten Bestande von meinem körperlichen und geistigen Dasein unabhängig.

Und zwar verdichten sich diese außenwirklichen Tatsachen für mich zu Realitäten einer besonderen Art; neben dem Ich erscheint das Du als ein anderes Selbst in einem fremden Leibe. Die Prozesse, welche mich zu der Annahme mitmenschlichen Seelenlebens führen, sind denjenigen im Prinzip analog, welche das Dasein eines von mir Unabhängigen überhaupt garantieren. Auch hier kann ein großer Teil von ihnen rein intellektuellen Vorgängen äquivalent gesetzt werden, ja überall dort, wo die Ähnlichkeit des körperlichen Systems mit meinem Leibe wesentlich nachläßt, an den Grenzen möglicher Beseeltheit tritt wenigstens unter den Bedingungen unseres Wissens die logische Natur des Analogieschlusses deutlich hervor. Und dennoch ist die Existenz fremder Personen als selbständiger Willens- und Zweckeinheiten für mich keine bloße Hypothese, die sich in jedem Falle auf ein abstraktes Raisonnement gründet. Ich weiß, daß mein Selbst beständig umfangen ist von einer geistigen Außenwirklichkeit, und ich weiß dies nicht kraft eines Syllogismus, den ich unbewußt oder bewußt vollziehe,

sondern diese Außenwirklichkeit offenbart sich mir in jedem Augenblicke meines Daseins, indem sie mich bestimmt und eingrenzt, indem sie Forderungen stellt, indem auch hier mein Selbst sich gehemmt oder gefördert findet und in den Verhältnissen des Gesellschaftslebens und der geschichtlichen Einwirkungen den Druck seiner Umgebung zwingend erlebt, die schlechterdings nicht in eine Summe von Empfindungsaggregaten, von Schallwellen und Farbenkomplexen und Tasteindrücken sich auflösen lassen will. Das allerdings ist richtig, daß dieses Fremdgeistige stets einer Vermittelung bedarf, die auf Sinnesdata zurückgeführt werden kann. Und daher wäre es vom rein theoretischen Standpunkt auch denkbar, daß allein auf Erden in meinem Körper ein Selbst vorhanden sei: ein fürchterlicher Gedanke, der die lebendige Wirklichkeit in eine gespenstische Einöde verwandelt und grenzenlose Fremdheit und Einsamkeit um mich breitet. Aber diese Möglichkeit ist nur auf Kosten wissenschaftlicher Konsequenz und vermittelst einer willkürlichen und methodisch nicht zu rechtfertigenden Einseitigkeit in der Verwertung der Konstruktionsprinzipien durchführbar, durch deren Anwendung mein Weltbild sich gestaltet. Und sobald wir von dem theoretischen Standpunkt auf den des Lebens übergehen, verwehen alle diese blutleeren Ideen wie Fäden im Winde. Da erleben wir das mitmenschliche Wollen unmittelbar, erkennen wir gemeinsame Ziele und Werte an, die unserem Leben Sinn und Schwergewicht verleihen.

Allerdings eignet dem Ganzen keine absolute von einem Bewußtsein unabhängige Realität. Aber diese Erkenntnis bedeutet so wenig eine Degradierung des Ich, der Mitmenschen und der Dinge zu einem bloßen Phänomen, einem Unwirklichen, einem Schattenhaften, daß sie vielmehr die einzige Möglichkeit bietet, diejenige Realität des Selbst, der anderen Personen, der Innen- und der Außenwelt zu gewährleisten, welche den Forderungen der Wis-

senschaft und des Lebens gleichmäßig genügt. Denn die allgemeine erkenntnistheoretische Einsicht, daß das Bewußtsein gleichmäßig mich wie die Welt umfängt, ist letzthin nur für die eigentlich metaphysischen Betrachtungen vernichtend, welche hinter dem Bewußtsein das Absolute erfassen wollen. Die Analyse, welche die Existenz der Welt als bedingt durch ein Bewußtsein überhaupt erwiesen hat, ändert an den Verhältnissen in diesem Reiche räumlich-zeitlichen Geschehens schlechterdings nichts. „Sonst bleibt", wie Kant sich einmal ausdrückt, „in Ansehung aller möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte." Natur- und Geisteswelt bestehen fort in ihrer Eigenart, in ihrem Gegensatz und ihren Beziehungen, und erfahren in keinem Punkte eine Modifikation durch die Ergebnisse der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung. Wie diese folgerichtig auf die Totalität des Wirklichen geht, ist sie in bezug auf die Realitätsbestimmung der Teilinhalte indifferent, sie untersucht nur die Bedingungen, denen das Ganze unterliegt, sie versucht methodisch das System der Prädizierungen zu entwickeln, die gleichmäßig für alles Seiende gelten. Daher ist es in letzter Linie nur eine Zweckmäßigkeitsfrage der Terminologie, wie man das Ganze hinsichtlich dieser konstituierenden Bedingungen benennt. Mag man die Welt als Phänomen, als Vorstellung oder gar als Traum, als Illusion oder Halluzination bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden, so lange das Mißverständnis ausgeschaltet wird, als sei die Welt mein Phänomen, meine Vorstellung, mein Traum, wenn nur daran festgehalten wird, daß durch die Übertragung dieser Worte von einem Gebiet besonderer Erscheinungen auf die Gesamtheit der Erscheinungen ihr besonderer psychologischer Sinn eine solche Erweiterung erfährt, daß er geradezu aufgehoben wird. Es entbehrt des Sinnes, das Leben als einen Traum zu betrach-

ten, solange man das Wort Traum in der Bedeutung gebraucht, in welcher es ein bestimmtes wohlumschriebenes psychisches Vorkommnis bezeichnet; denn dann müßte man doch wieder in diesem Traum mein geträumtes Träumen von meinen geträumten Wahrnehmungen unterscheiden und in den anderen von mir geträumten Personen Träume einer anderen Ordnung supponieren, wenn nicht alle Bestimmtheit der Ausdrucksweise zerfließen sollte. Für welche Formel man sich also auch entscheide, so ist klar, daß sie eben wegen ihres universalen Charakters, da sie für alles Gegebene gleichmäßig gilt, für jedes Sonderproblem in dem Arrangement des Gegebenen gleichgültig ist. Nicht nur die Welt der moralischen und ästhetischen Gefühle und Werte bleibt so, wie Shaftesbury einmal ausführt, in ihrer inneren Ordnung unberührt, auch der Bestand der physischen Natur wie die geschichtliche Entwicklung wird in ihrer Tatsächlichkeit dadurch nicht alteriert. Nirgends greift daher die Erkenntnistheorie in diesem Sinne in die Fragen ein, die nun im Bereich des Irdischen, in den konkreten Aufgaben der einzelnen Disziplinen erwachsen. Hier vermag sie keine speziellen Lösungen zu geben, wenn auch sie erst den absoluten Wert der Gesamtleistungen bestimmen kann. Für den Standpunkt empirischer Weltbetrachtung ist die erkenntnistheoretische Reflektion bedeutungslos; auf ihm ist lediglich die Einzeluntersuchung entscheidend, die mit den Hilfsmitteln des Experimentes der geschärften Beobachtung, der wissenschaftlich durchgebildeten Methodik, unter beständiger Kontrolle durch den Wechsel der Bedingungen und die Möglichkeit anderer sachgemäßer Interpretationen, in gemeinsamer Arbeit aller Forscher den wahren Zusammenhang der uns zugänglichen Wirklichkeit allmählich erschließt. Auch auf diesem Standpunkt gehen wir von der Eigenerfahrung aus, aber während die Erkenntnistheorie von dem Ziele geleitet ward,

in der Tatsache der Eigenerfahrung die Bedingungen der Erfahrung überhaupt zu entdecken, streben die „Erfahrungswissenschaften" nur dahin, die Bedingungen der Eigenerfahrung schrittweise zu überwinden. In diesem Sinne gilt es ihnen, sich von der Eingeschränktheit der örtlichen und zeitlichen Lage, von den natürlichen Grenzen der Sinnestätigkeit zu befreien, und darüber hinaus mittels eines gesicherten Schlußverfahrens auch die Fülle der Fakta in das System unserer Erkenntnis einzureihen, die als unmittelbare Gegenstände unserer Erfahrung für uns zunächst nicht sichtbar sind. Aber wie auch unser Horizont durch die Zunahme unserer Einsichten in die Tatsachen der Natur und der Geschichte sich erweitern möge: niemals doch können wir gänzlich von den Bedingungen unserer physischen und geistigen Organisation absehen; immer entweicht uns die restlose Lösung der Aufgabe der Erfahrungserkenntnis in endlose Ferne, und eben darum stoßen wir in diesem Fortgang nirgends auf die Bedingungen der Erfahrung überhaupt. Für die empirische Forschung bleiben somit diese Bedingungen stets außerhalb der Diskussion. Aber gerade deshalb mag sie froh des Vertrauens vorwärts streben, daß ihre Arbeit nicht vergeblich ist. Denn solange von der Relation des Gegebenen auf das Bewußtsein abgesehen wird, ist Realität, ist Wirklichkeit in kernhafter Existenz für unser Erleben gewiß.

Namensverzeichnis.

d'Alembert 380.
Anaxagoras 402.
Anselm v. Canterbury 231. 233.
Aristoteles 269. 377. 402. 434. 437. 454.
Arrhenius 393.
Avenarius 191. 255. 260. 298f.

Beck 6.
Bergmann 251.
Berkeley 7. 40. 223. 240f. 299. 380.
Bolzmann 386.
Brentano 129.

Cassirer 37. 87f. 135.
Carlyle 258. [262.
Cohen 34.
Cohn, Jonas 74.
Condillac 91.
Cornelius 135.
Couturat 78.

Dalton 392f. 394.
Darwin 113. 212.
Demokrit 386.
Descartes 57. 160. 162. 194. 200. 204. 230ff. 240. 245. 254. 267. 270. 277. 336. 380. 382. 403. 404. 408. 413f. 426. 448.
Dessoir 437.
Dilthey 90. 95. 157. 167. 176. 191. 212. 239. 276f. 285f. 290. 331. 348. 373f.
Duhem 54.
Dühring 340. 401.
Dyroff 188.

Einstein 325.
Epicur 10. 111. 402.
Erdmann, Benno 10f. 15. 17. 123. 228.
Eucken 362. [328ff.
Ewald 448.
Exner 206.

Fechner 133 206. 424.
Fichte 6. 25. 226f.
Fries 329. [239. 286.

Galilei 380. 382. 459f.
Goethe 184. 284. 304. 467.
Goldscheider 447.
Gorgias 334.

Hartmann, Ed. v. 226f.
Hegel 11. 52. 213. 339. 373.
Helmholtz 51. 386. 417f. 436ff. 441. 443f. 460.
Heraklit 337.
Herbart 133. 195. 205.
Hertz 42. 386.
Hobbes 91. 103. 270. 414. 452.
Hume 106. 240ff. 380.
Husserl 9. 10. 14. 17. 95. 98. 123.

James 346. 429.

Kant 51. 57ff. 78. 88f. 93. 103. 105ff. 162. 195. 202. 204. 213. 240ff. 318. 329. 331. 352. 368. 370f. 377f. 419. 450. 474.
Kepler 459f.
Kidd 113. [457. 464.
Kopernikus 324. 403.
v. Kries 447.

Lagrange 161.
Laplace 104. 234.

Lasswitz 401.
Leibniz 43. 228. 355.
Lipps 227.
Locke 238. 240. 377.
Lorentz 325.
Lotze 21, 99. 251. 421. 426. 435.

Mach 135. 207. 240. 259. 298. 299. 304. 309. 323.
Maine de Biran 239.
Malebranche 232.
Meinong 95.
Mill, J. A. 73. 329.
Minkowski 325.
Müller, A. 323.
Müller, Johannes 414. 433 ff. 440 ff. 451.
Münsterberg 287. 290 ff. 429. 431.
Mutakallimun 294.

Nagel 440.
Nägeli 389.
Natorp 34. 66. 78. 82. 301. 305 ff. 310.
Nelson 336. 343 f.
Nietzsche 112 ff. 286.

Ostwald 382. 384. 390 ff. 435.

Planck 324 f. 386.
Plato 269.
Purkinje 433.

Reinhold 190.
Riehl 9. 216. 239. 271. 331. 417. 449.
Rickert 74. 99. 111. 115 ff. 120 ff. 140. 147 ff. 164. 168 ff. 276.
Russel 78.

Schelling 108. 286.
Schopenhauer 51. 108. 213. 247. 251. 276. 286. 296. 326. 338.
Schuppe 260.
Schwarz 436.
Shaftesbury 475.
Sigwart 123.
Simmel 167. 367 ff.
Spencer 112 ff.
Spinoza 103. 231. 377.
Stumpf 95. 130. 422 f.

Vinzenz v. Beauvais [468.
Volkelt 264.

Wald 392.
Weimann 436. 438.
Weismann 389.
Windelband 32. 99. 115 f. 276.
Wundt 28. 152. 167. 192 f. 207. 270. 276. 373. 418. 424. 441.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

DIE KULTUR DER GEGENWART
IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. PAUL HINNEBERG

Teil I, Abteilung V

Allgemeine Geschichte der Philosophie

[VIII u. 572 S.] Lex.-8. 1909. Geh. ℳ 12.–, in Leinwand geb. ℳ 14.—

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die islamische und die jüdische Philosophie: I. Goldziher. III. Die chinesische Philosophie: W. Grube. IV. Die japanische Philosophie: T. Inouye. V. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. VI. Die europäische Philosophie des Mittelalters: C. Baeumker. VII. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

„Man wird nicht leicht ein Buch finden, das wie die ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie' von einem gleich hohen überblickenden und umfassenden Standpunkt aus mit gleicher Klarheit und Tiefe und dabei in fesselnder, nirgendwo ermüdender Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bei den primitiven Völkern bis in die Gegenwart und damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt."

(Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen.)

Teil I, Abteilung VI

Systematische Philosophie

2., durchgesehene Auflage. [X u. 435 S.] Lex.-8. 1908. Geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

Inhalt: Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: Wilhelm Dilthey. Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: Alois Riehl. II. Metaphysik: Wilhelm Wundt. III. Naturphilosophie: Wilhelm Ostwald. IV. Psychologie: Hermann Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: Rudolf Eucken. VI. Ethik: Friedrich Paulsen. VII. Pädagogik: Wilhelm Münch. VIII. Ästhetik: Theodor Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Friedrich Paulsen.

„Wenn wir die einzelnen Abhandlungen so nehmen, wie sie vorliegen, so müssen wir die wahre Meisterschaft voll und ganz anerkennen, die sich in ihrer Abfassung kundgibt. Die Art der Durchführung, die Behandlung des Gegenstandes, die Hervorhebung des Wichtigen und Wesentlichen, die Nüchternheit und Reife des Urteils, das Fernhalten alles Gelehrten, Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und selbst in den untergeordneten Satzteilen sich gleichmäßig kundtuende Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks: dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf." **(Jahrbuch der Philosophie.)**

Ausführlicher Prospekt umsonst und postfrei vom Verlag.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Einleitung in die Philosophie. Von Dr. Hans Cornelius, Professor an der Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften zu Frankfurt a. M. 2. Auflage. [XVI u. 368 S.] gr. 8. 1911. Geh. ℳ 5.20, in Leinwand geb. ℳ 6.—

„Von der großen Zahl der üblichen Darstellungen dieser Art unterscheidet sich das vorliegende Werk ganz beträchtlich; es gibt weder eine Sammlung von Sophismen noch eine populäre Darstellung der wichtigsten bisherigen philosophischen Lösungsversuche, sondern ist durchaus bestrebt, den Leser auf streng wissenschaftliche Weise in das weite Gebiet der Philosophie einzuführen, indem es ihm von einer hohen Warte aus das ganze Feld der dahin zielenden Bestrebungen in kritischer Art zu überblicken gestattet und ihm zugleich mit sicherer Hand den Weg nach dem Wahren weist." (Zeitschrift für das Realschulwesen.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge. Von Dr. Alois Riehl, Professor an der Universität Berlin. 3., durchgesehene und verbesserte Auflage. [VI u. 274 S.] gr. 8. 1908. Geh. ℳ 3.—, in Leinwand geb. ℳ 3.60.

„Riehls Buch gehört zu denen, welche eine Empfehlung nicht mehr nötig haben. In meisterhafter Darstellung führt er uns auf historischem Wege zu dem Punkte philosophischer Entwicklung, den er als Höhepunkt ansieht: Kant. Aber die Philosophie darf auch bei Kant nicht stehen bleiben, denn die besonderen Probleme werden ihr von der forschenden Wissenschaft geliefert. Und diese exakte Wissenschaft beherbergt heute den philosophischen Geist. Rob. Mayer, Helmholtz, Hertz sind seine Vertreter, und das Energiegesetz ist ‚der größte Fortschritt der allgemeinen Wissenschaftslehre seit der Kritik der reinen Vernunft'. Auf Grund solcher Anschauung rückt Riehl auch die Erörterung über naturwissenschaftlichen und philosophischen Monismus in den Mittelpunkt." (Straßburger Post.)

Die philosoph. Grundlagen der Wissenschaften. Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin von Prof. Dr. B. Weinstein. [XIV u. 543 S.] 8. 1906. In Leinw. geb. ℳ 9.—

Das Buch enthält eine Auseinandersetzung über die Grundlagen der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften. Der Ableitung eines Systems der Grundlagen geht die Untersuchung über ihren Inhalt voraus und folgt eine Darlegung der psychischen Tätigkeiten, welche für die Ermittlung der Grundlagen maßgebend sind. Hierauf werden die Hauptgrundlagen vom Standpunkte der Erfahrung und der Metaphysik einer genaueren Zergliederung und Untersuchung unterzogen. Den Schluß bildet die Behandlung derjenigen Grundlagen, die der Welterhaltung und Weltentwicklung dienen, sowie der Grundlagen, aus denen Erklärungen der Natur- und Lebenserscheinungen fließen.

Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Von Dr. Joseph Petzold. In 2 Bänden. gr. 8. Geh. je ℳ 8.—, in Leinw. geb. je ℳ 9.—

I. Band: Die Bestimmtheit der Seele. [XIV u. 356 S.] 1900.
II. Band: Auf dem Wege zum Dauernden. [VIII u. 341 S.] 1904.

Das Buch bietet eine Einführung in den Anschauungskreis, als dessen hauptsächlichste Vertreter Richard Avenarius und Ernst Mach zu gelten haben. Der I. Band behandelt die Grundlagen der Psychologie, namentlich die Analyse und die biologische Bestimmung der höheren psychischen Werte. Der II. Band kommt auf Grund psychologischer, biologischer und physikalischer Tatsachen zu dem Ergebnis, daß die Menschheit einer Dauerform entgegengehe, und gründet darauf eine metaphysikfreie Ethik, Ästhetik und formale Erkenntnistheorie. Schließlich löst die materielle Erkenntnistheorie vollständig das Problem Humes und lehrt Kant als einen Umweg der geschichtlichen Entwicklung erkennen.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Von Dr. Hans Cornelius, Professor an der Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften zu Frankfurt a. M. [XV u. 445 S.] gr. 8. 1897. Geh. *M* 10.—

„Zu den an erster Stelle stehenden Leistungen der psychologischen Wissenschaft, auf welche diese Namen hinweisen, gehört auch das vorliegende Werk.... Es sucht überall die prinzipiellen Fragen der Psychologie zu beantworten und weiß, bei strikter Wahrnehmung der empirischen Methode, den Mechanismus der Bewußtseinsvorgänge in überzeugender Klarheit von den elementarsten bis zu den kompliziertesten Prozessen auf Grund einer Reihe wesentlich neuer Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen vor uns zu entwickeln." **(Allgemeine Zeitung.)**

Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Von Guido Villa, Professor an der Universität Pavia. Nach einer Neubearbeitung der ursprünglichen Ausgabe aus dem Italienischen übersetzt von Chr. D. Pflaum. [XII u. 484 S.] gr. 8. 1902. Geh. *M* 10.—, in Leinwand geb. *M* 12.—

„Das Buch wird im ganzen seiner Aufgabe, eine historisch-kritische Einleitung in die Psychologie der Gegenwart zu geben, gerecht.

In der Behandlung der Streitfragen versteht es der Verfasser, die verschiedenen Richtungen in sachlicher Beurteilung zu würdigen. In einem Buche, das in die Gegenwart einführt, muß es besonders schwer halten, immer objektiv zu bleiben. Der leidenschaftslose, sachliche Standpunkt, den Villa einnimmt, ist erfreulich. Der Stil und die Übersetzung des Buches sind derart, daß sich das Werk leicht und angenehm liest."

(Literarisches Zentralblatt für Deutschland.)

Der Wille. Versuch einer psychologischen Analyse von Else Wentscher. [X u. 189 S.] gr. 8. 1910. Geh. *M* 2.40, in Leinwand geb. *M* 2.80.

„Jeder Leser merkt sofort, daß er eine vom sittlichen Probleme tief ergriffene Persönlichkeit in der Autorin vor sich hat... Das aus der Praxis heraus geschriebene Kapitel über die Entwicklung des Wollens im Kindesleben ist besonders wertvoll. Weniger drohen und strafen, mehr vorbeugen und mehr Einwirkung auf die eigene Einsicht des Kindes — so lauten hier die Maximen. Das Büchlein kann nicht nur den Psychologen, sondern allen, die am Erziehungs-, am Willens- und am Sittlichkeitsproblem interessiert sind, lebhaft empfohlen werden." **(Kölnische Zeitung.)**

Weltanschauung und Bildungsideal. Untersuchungen zur Begründung der Unterrichtslehre. Von Dr. G. F. Lipps, Professor an der Technischen Hochschule zu Zürich. [X u. 230 S.] gr. 8. 1911. Geh. *M* 4.—, in Leinw. geb. *M* 5.—

Die Gestaltung des Bildungswesens darf nicht auf das Herkommen und nicht auf zufällige Erfahrungen sich stützen, muß sich vielmehr im Einklang mit dem für unsere Zeit maßgebenden Bildungsideale vollziehen. Demgemäß wird hier das Bildungsideal in seiner Abhängigkeit von der Weltanschauung klargelegt. Der Zwiespalt zwischen der aufklärerischen und idealistischen Betrachtungsweise, der sich in unseren Tagen bei der Auffassung des geistigen Lebens geltend macht, ist der Anlaß, die antike und die christlich-mittelalterliche Weltanschauung und das mit ihr zusammenhängende antike und christlich-mittelalterliche Bildungsideal klarzulegen, um so die Grundlage zur Bestimmung der modernen Weltanschauung und des aus ihr hervorgehenden Bildungsideals zu gewinnen.

„Das Buch offenbart eine Fülle des Wissens und vermittelt es mit ebenso tiefer wie durchsichtiger Klarheit. Es weist zugleich neue Wege und Ziele." **(Der Tag.)**

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Von Prof. Troels-Lund. Autor. Übersetzung von L. Bloch. 3. Auflage. [VII u. 270 S.] gr. 8. 1907. In Halbleinwand geb. ℳ 5.—

„Es ist Schwung und Wärme in der Darstellung, und man ist erstaunt über die glückliche Kühnheit so vieler Wendungen, um so mehr, als das so eigenartig Gesagte doch den Eindruck des mühelos Gefundenen und ganz natürlich Ausgedrückten macht. Man sieht, daß der gelehrte Verfasser stark und warm empfindet und anschauend denkt. Das macht seine Rede überzeugungskräftig. . . . Seine Naturschilderungen, durch welche er um abgeblaßte Namen ein frisches und zauberisches Licht zu gießen versteht, sind bei ihm kein aufgesetzter Schmuck, sondern die Grundlage seiner kulturhistorischen Erörterungen."

(O. Weißenfels in der Wochenschrift für klassische Philologie.)

Platons philosophische Entwicklung. Von Hans Raeder. [IV u. 435 S.] gr. 8. 1905. Geh. ℳ 8.—, in Halbfr. geb. ℳ 10.—

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, aus den zahlreichen Untersuchungen über die platonischen Dialoge, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, die Summe zu ziehen Außerdem wird durch Analyse sämtlicher Dialoge, deren Echtheit festzustehen scheint, der Versuch gemacht, zu einer neuen Gesamtauffassung der platonischen Philosophie den Weg anzubahnen. Dabei ist zwar nicht ein zusammenhängendes System platonischer Philosophie gemeint, aber der Verfasser meint doch einen kontinuierlichen philosophischen Entwicklungsgang Platons nachweisen zu können.

Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Von Thaddaeus Zielinski. 3., vermehrte Auflage. [ca. VIII u. 450 S.] gr. 8. 1912. Geh. ca. ℳ 7.—, in Leinwand geb. ca. ℳ 8.—

„Keine andere Persönlichkeit der Vergangenheit hätte sich in gleichem Maße zu einer derartigen Behandlung geeignet wie Cicero, der durch die Vielseitigkeit seiner Interessen und Schriften in allen Epochen der Geschichte Anregung bot. So gibt die Spiegelung Ciceros in der Auffassung und dem Schrifttum großer, einen Wandel der Zeit heraufführender Männer einen wertvollen Beitrag für die Beurteilung dieser und des geistigen Verständnisses ihrer Zeitgenossen und damit ein bedeutungsvolles Stück Kulturgeschichte." (Berliner Philologische Wochenschrift.)

Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Von Prof. Dr. Eduard Schwartz. 2 Reihen. Geh. je ℳ 2.20, in Leinwand geb. je ℳ 2.80.

Inhalt: I. Reihe (3. Auflage): 1. Hesiod und Pindar. 2. Thukydides. 3. Sokrates und Plato. 4. Polybios und Poseidonios. 5. Cicero. — II. Reihe: (2. Auflage): 1. Diogenes der Hund und Krates der Kyniker. 2. Epikur. 3. Theokrit. 4. Eratosthenes. 5. Paulus.

„. . . Schwartz beherrscht den Stoff in ganz ungewöhnlicher Weise. Er ist in den Jahrhunderten der griechischen Poesie — sowohl in denen, wo sie sich entwickelte, als auch in denen, da sie ihre Blüte erlebte — mit gleicher sozusagen hellseherischer Sicherheit zu Hause; wir lernen jeden einzelnen der geistigen Heroen als ein mit innerer Notwendigkeit aus seiner Epoche hervorgehendes Phänomen betrachten und einschätzen, und Schwartz schildert uns ihn so lebendig, daß wir ihn wie mit Fleisch und Blut begabt vor uns zu sehen glauben." (Das literarische Echo.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Keplers Traum oder nachgelassenes Werk über die Astronomie des Mondes. Übersetzt und kommentiert v. weil. Dr. L. Günther, Direktor in Fürstenwalde. Mit dem Bildnis Keplers, dem Facsimile-Titel der Original-Ausgabe, 24 Abbildungen und 2 Tafeln. Geb. ℳ 8.—

Dies Buch enthält in kurzen Umrissen, durch eingehende Noten erläutert, diejenigen astronomischen Erscheinungen, die ein Beobachter auf dem Monde haben würde. Kepler gibt uns darin eine methodische Untersuchung aller die wechselseitigen Beziehungen zwischen Erde und Mond betreffenden Fragen; er streift dabei fast alle Gebiete des Wissens und bietet uns eine naturgemäße Entwicklung derjenigen Betrachtungen, die er in seinen früheren Werken zerstreut und nur gelegentlich ausgeführt hat. Wir dürfen also den „Traum" nicht allein als eine auf kopernikanischen Prinzipien begründete Mondastronomie, sondern auch als Kompendium der Keplerschen Werke überhaupt ansehen.

Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das Ptolemäische und das Kopernikanische. Von Galileo Galilei. Aus dem Italienischen übersetzt und erläutert von Emil Strauß. Geh. ℳ 16.—, geb. ℳ 18.50.

Das Buch verdient als Quelle der vielen landläufigen Argumente für das kopernikanische System, als farbenprächtiges Gemälde des Ringens mittelalterlicher mit neuzeitlicher Weltanschauung, als Ausgangspunkt für eine Menge physikalischer Untersuchungen der Folgezeit die höchste Beachtung. — Eine Einteilung, die unter anderem eine biographische Skizze Galileis enthält, und eingehende historische und sachliche Anmerkungen werden das Verständnis und die Würdigung des Werkes erleichtern und mancherlei irrige Ansichten des Verfassers berichtigen. Auch Irrtümer, wenn als solche erkannt, und namentlich Irrtümer eines Mannes wie Galilei sind belehrend und verschaffen Einblick in die Geschichte der Wissenschaft.

Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. Von Dr. Alfred Brunswig in München. Geh. ℳ 7.—

Das vorliegende Werk sucht die Relationserkenntnis in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen psychischen Leben darzustellen. Nachdem das Wesen des Vergleichsurteils und des qualitativen Steigerungsverhältnisses klargestellt wurde, zeigt Teil II kritisch das völlige Ungenügen gewisser besonders experimentell gestützter Theorien über die letzte Grundlage des Vergleichsurteils. Nachdem eingehend der Verlauf der Vergleichshandlung untersucht ist, folgt eine Phänomenologie der verschiedenen Relationserlebnisse. Der Schlußteil führt die Relationserkenntnis an den verschiedenen Objektsarten vor. Mit einem Blick auf die dem Wertvergleichsurteil zugrunde liegenden Erlebnisse schließt das Buch, das zugleich einer im Werden begriffenen neuen Psychologie Pionierdienste leisten möchte.

Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie. Von Dr. Kurt Geißler. Geh. ℳ 14.—

Das Werk will zuerst, mit den einfachsten Vorstellungen beginnend, die Widersprüche und Rätsel des Unendlichen in der niederen und höheren Mathematik durch eine neue, ausführlich entwickelte Theorie von Weitenbehaftungen lösen. Dann begründet es, nach einem Abriß der Geschichte des Unendlichen bis heute, die Stellung dieser Lehre innerhalb der Philosophie. Alle Gebiete, die mit dem Unendlichen zu tun haben, werden herangezogen, und zum Schluß wird das Ganze aufgefaßt vom Standpunkte der Geißlerschen Metaphysik der Möglichkeiten.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Aus Natur und Geisteswelt

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25

Zur Philosophie

sind u. a. in der Sammlung erschienen:

Philosophie. Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Direktor H. Richert. (Bd. 186.)

Einführung in die Philosophie. Von Prof. Dr. R. Richter. (Bd. 155.)

Führende Denker. Von Prof. Dr. J. Cohn. (Bd. 176.)

Griechische Weltanschauung. Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)

Die Weltanschauung der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Prof. Dr. L. Busse. (Bd. 56.)

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Von Prof. Dr. O. Külpe. (Bd. 41.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. (Bd. 180.)

Immanuel Kant. Von Prof. Dr. O. Külpe. (Bd. 146.)

Schopenhauer. Von Direktor H. Richert. (Bd. 81.)

Herbarts Lehre und Leben. Von Pastor O. Flügel. (Bd. 164.)

Herbert Spencer. Von Dr. P. Schwarze. (Bd. 245.)

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold. (Bd. 12.)

Die religiösen Strömungen der Gegenwart. Von Superintendent D. A. H. Braasch. (Bd. 66.)

Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Von Prof. Dr. O. Kirn. (Bd. 177.)

Mechanik des Geisteslebens. Von Prof. Dr. M. Verworn. (Bd. 200.)

Die Seele des Menschen. Von Prof. Dr. J. Rehmke. (Bd. 36.)

Hypnotismus u. Suggestion. Von Dr. E. Trömner. (Bd. 199.)

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 141.)

Ausführl. Verzeichnis der Sammlung umsonst und postfrei vom Verlag

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

MAY 9 1916

MAY 13 1916

JUN 26 1916

APR 7 1917

JUL 12 1917

NOV 27 1917

30m-1,'15

YC 22495

280318

Frischeisen-Köhler

Q175
F74

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY